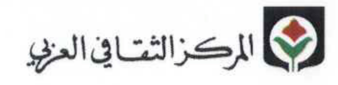
الطبعة الثانية

عبد الله الغذامي

القبيلة والقبائلية
أو
هويات ما بعد الحداثة



عبد الله محمد الغذامي

القبيلة والقبائلية
أو
هويات مابعد الحداثة

الكتاب

القبيلة والقبائلية

أو

هويات مابعد الحداثة

تأليف

عبد الله محمد الغذامي

الطبعة

الثانية ، 2009

عدد الصفحات : 280

القياس : 14.5 × 21.5

الترقيم الدولي :

ISBN: 978-9953-68-373-5

الناشر

المركز الثقافي العربي

الدار البيضاء ـ المغرب

ص.ب : 4006 (سيدنا)

42 الشارع الملكي (الأحباس)

هاتف : 2303339 ـ 2307651

فاكس : 2305726 ـ 2 212+

Email: markaz@wanadoo.net.ma

بيروت ـ لبنان

ص.ب : 5158 ـ 113 الحمراء

شارع جاندارك ـ بناية المقدسي

هاتف : 01750507 ـ 01352826

فاكس : 01343701 ـ 961+

www.ccaedition.com

Email: cca@ccaedition.com

عبد اللّه محمد الغذامي

القبيلة والقبائلية
أو
هويات مابعد الحداثة

المركز الثقافي العربي

بسم الله الرحمن الرحيم

كلمة شكر

لا أظن كلمات الشكر تكفي لإيفاء الصديق الجليل معالي الأستاذ عبد العزيز السالم حقه، وحينما طرحت موضوع القبيلة والقبائلية على شكل مقالات في جريدة الرياض كان يهاتفني كل خميس، وهو يوم ظهورها، معلقا ومؤازرا ولم يبخل قط بملاحظاته السديدة التي ظلت داعما معنويا فعالا في هذا المشروع.

ثم إنني ممتن لأصدقاء آخرين تحمسوا للفكرة ودعموها بمقترحاتهم وتساؤلاتهم، ومنهم الدكتور خالد الرديعان / قسم الاجتماع، الذي ناقش واستبشر وآزر، ومثله الدكتور صالح معيض الغامدي / قسم اللغة العربية ـ الذي ظل يعلق ويناقش، وظل يلح على ظهور الكتاب وينتظره، وهما معا من جامعة الملك سعود بالرياض.

وكان الصديق الدكتور إبراهيم التركي (أبو يزن) نعم المبادر حينما طلبت منه مراجعة النسخة النهائية قبيل النشر وكان سخيا بوقته ومقترحاته.

وكم كنت أود لو أن لي قوة سحرية أستطيع بها رصد القراء والقارئات على موقع جريدة الرياض على النت ممن علقوا وسألوا وناقشوا في المقالات التي كانت تنشر عن الموضع، وكان ذلك كله مصدر إلهام لي أثناء عملي على الكتاب من بعد المقالات، لقد

تجاوزت أعدادهم وأعدادهن الألف اسما، وهي قوة معنوية وتأسيس ذهني فعال صاحبني على مدى كتابتي للكتاب، فلهؤلاء القراء والقارئات شكري الذي لا ينقطع.

والحمد لله قبل ذلك كله، ومنه التوفيق والسداد.

عبد الله محمد الغذامي

الرياض

المقدمة

1 ـ هناك صورتان ثقافيتان متضاربتان، وكلتاهما تمثلان سمات بارزة من سمات وعلامات المرحلة الراهنة وهما:

أ ـ من أكثر السمات الراهنة هو البروز القوي للعرقيات والطائفيات والمذهبيات ومثلها القبائلية، وهي كلها تمثل عودة للهويات الأصولية بأقوى صيغها حتى لتبدو أشد حدة مما كانت عليه قبل مرحلة كمونها المؤقتة في فترات مضت، وهي تكشف عن خروج للمكنون إلى العلن سياسيا وثقافيا ومعتقديا وسلوكيا، ويقابل ذلك تراجع للمعاني الكبرى في المثاليات والحرية والوحدة.

ب ـ تلك صورة، وتجاورها صورة بارزة ثانية تصاحبها وتمثل سمة مهمة من سمات العصر الثقافي، وهي ما يراه الناس ـ كل الناس ـ من أننا في زمن العقلانية والعلم والانفتاح الكوني، زمن يتراوح بين الحداثة وبين ما بعد الحداثة، حتى لكأن الصورتين تنقض إحداهما الأخرى.

لقد شكل اجتماع الظاهرتين معا، أقصد عودة الهويات الأصولية من جهة وكوننا في زمن ما بعد الحداثة من جهة ثانية، هذا الذي خلق معضلة معرفية وبحثية فهو يقع مثلا في بيئة واحدة هي بيئة أوربا الما

بعد حداثية، وفي الوقت ذاته هي أوربا العرقيات الناهضة من سباتها حتى لتصنع تاريخا حديثا في التطهير العرقي كما في البلقان، وفي الانفصالية السياسية والتقسيمات الطائفية بين كاثوليك وبروتستانت كما في إيرلندا، وفي التمترس الثقافي كما في قانون (صون العلمانية) في فرنسا الذي هو قانون وقائي لحماية الذات من الآخر، في لحظة زمنية تحاول فيها أوربا أن تتوحد وتصبح كتلة سياسية واقتصادية متجانسة، ولكن النقيض يجاور نقيضه في اتصال غير منقطع، وهذا ما حدا بباحثين أنثربولوجيين كثر أن يقولوا إن العودة للهويات الكبرى والصغرى هي من مظاهر الحداثة، وإن كنت أرى أنها من مظاهر ما بعد الحداثة (الفصل الأول / مبحث: الهوية وما بعد الحداثة).

2 ـ لقد لاحظ برتراند راسل ومن بعده جورج ستينر أن المدينة الكبرى الحديثة لا تختلف عن القبيلة القديمة في نسقية كل منهما، فالعنف والاضطهاد والاستعباد الاقتصادي واللامعقولية الاجتماعية هي خصائص تاريخية سواء في زمن القبيلة أو في زمن المدينة الحديثة، مدن العواصم الكبرى والحواضر الحداثية (انظر الفصل الأول والفصل الرابع).

3 ـ نحن إذن نتكلم عن ظاهرة ثقافية غير ظرفية أي أنها عابرة لحدود الزمان والمكان وحدود الثقافات. وتقوم على تجاور الأزمنة والمراحل، والأحداث فيها هي صراع بين الأنساق حيث يغلب نسق ما في مرحلة ما، ولكن ليعود المتراجع بعد ذلك حتى ليكون أقوى من ذي قبل وكأنه ينتقم لما فاته من مفعولية في نفوس البشر، ونلحظ التراوح بين الانفتاح والمحافظة في أمريكا، بدءا من زمن المكارثية التصفوية والإقصائية في الخمسينات والستينات، ثم الريجانية، وبروز

المحافظة بقوة تكاملت مع تحالف مارجريت ثاتشر مع ريجان في الثمانينات حتى تمت صياغة المعنى السياسي والاقتصادي الرأسمالي الكاسح، ثم حصل التحول الأخطر في انقلاب اليساريين الأمركيين على أنفسهم وتسميهم باسم المحافظين الجدد وحققوا عودة خطيرة للأصولية النسقية بأخطر صورها.

هذا أمر يقع في أمريكا وأوربا وتقع عندنا صورة مماثلة له في عودة الأصوليات الطائفية والعرقية والقبائلية، وما من بلد عربي إلا ولديه شيء من هذا أو ذاك.

5 ـ يحق لنا أن نسأل لماذا وما الذي حدث، والحق أن الذي حدث يمكن تلخيصه بأربعة أسباب هي:

أ ـ الخوف ببعده الأسطوري الجديد، والقول فيه مفصل في الفصل الخامس، وهو خوف صنعته الصورة الإعلامية الجبارة في كشف مناظر الخراب والموت والمجاعات والحروب وانهيار البيئة والتذكير الدائم بخطر نضوب المياه من على الكوكب الأرضي ونضوب الطاقة وتلوث البيئة، وهو خوف كوني جعل الثقافة البشرية بحالة سيكولوجية حساسة وحادة جدا، وهي ما يؤدي إلى اللجوء إلى الوهم والأسطورة لتحصين الذات وحمايتها عبر بعث التحيزات الفئوية بأصنافها الطائقية والمذهبية والعرقية.

ب ـ سقوط الطبقة الوسطى وما تمثله هذه الطبقة من رمزيات وقيم حداثية سياسية واقتصادية، وكان بروز هذه الطبقة برمزياتها في مرحلة ما بعد الحرب العالمية الثانية ومرحلة ما بعد الاستعمار هي الصيغة الثقافية الكلية التي عمت البشرية ولامست أحلام الناس في التحرر والتعلم والوعود الاقتصادية والسياسية، ولكن انكسار الوعود كسر معه الطبقة وأضاع الحس التفاؤلي بالحياة وبالقيادات والسياسات

وصار المستقبل مع هذا مظلما وغير واعد، خاصة مع ظهور الاقتصاد المعولم والسوق الحرة بصيغتها الاستحواذية المستهترة بكل ما هو إنساني وعاطفي. ولم يعد للرحمة والشفقة والصلة مكان في معجم العولمة أو السوق الحرة بوصفها غولا ماليا مكتسحا وطاغيا ومعميا عن أي معنى للقيم الرمزية للأمم.

ج ـ انهيار المشروع الكوني في التعليم وتلاشي الوعد الكبير بأن التعليم هو المنقذ الأسطوري للبشر من أمراضهم الثقافية.

د ـ نسقية الثقافات من حيث الأصل والتكوين مما يجعل النسق في حالة تربص دائمة ينقض متى ما حانت له الفرصة وهذا ما يحدث دائما ويحرف الجميل الثقافي إلى قبح نسقي.

ويعزز هذا كله ما تفعله ثقافة الصورة من تعميم للحس وصناعة للأثر. وهذا إجمال لهذه العناصر الأربعة جرى تفصيله في الفصل الخامس.

6 ـ من المهم في هذه المقدمة أن نوضح الفرق الاصطلاحي الجذري فيما بين القبيلة والقبائلية، ولو قسنا هذا على مصطلحي الشعب والشعوبية أو الطائفة والطائفية والعرق والعرقية، كما العنصر والعنصرية، لتبين لنا الفرق الاصطلاحي فيها كلها بين ما هو حق ثقافي واجتماعي وحقيقة واقعية، وبين ما هو نسقية وعنصرية، وكلما كانت الهوية معتمدة على ثنائية (نحن / هم) فهي هوية سلبية لا تعرف الذات إلا عبر إقصاء الآخر، ومن هنا نقول إن القبيلة قيمة ثقافية واجتماعية مثلها مثل العائلة والمذهب والشعب، ولكن ما هو نسقي وعنصري هو القبائلية مثلها مثل الشعوبية. وهذا أساس مصطلحي يقوم عليه التصور وتبنى عليه الأفكار.

ويبقى أن أقول إن مبحث القبائلية هو فرع عن مبحث العرقية

والعنوان الجامع لهما هو الهويات الأصولية، والتي هي معنى واقعي يتجاور مع معنى المابعد حداثة، ولذا فنحن نتكلم عن عودة الأصوليات كإفراز جانبي لمرحلة العولمة ومرحلة ما بعد الحداثة حيث ظهرت الهوامش لتعبر عن ذاتها، وهذا حق، ولكن ظهورها فتح جرة العفريت فسالت الشرور مع الخيور، واختلطت المفاهيم حتى صارت الرجعية المغرقة في رجعيتها تتجاور وتتصاحب مع الحداثة الفائقة، كما صار في مثال المحافظين الجدد الذين خطفوا العولمة ليجعلوها مشروعا في الهيمنة، وكما حدث في ظهور الطائفيات لتكون صيغة للتفريق بدلا من كونها تحقيقا للذات وسؤالا عن الحقوق المهدرة، وهذا كله يكشف عن ألاعيب النسق في إفساد الجميل وتحويله إلى قبيح، كما كنت شرحت من قبل في كتاب (النقد الثقافي)، وكما يؤكد فوكو والتاريخيون الجدد فإن كل سلطة تفرز معارضة مماثلة لها في السمات، وكل مشروع كبير يحمل نقيضه وناسخة، كما تنسخ العولمة ذاتها عبر تفجير الهوامش، وبعض ذلك جميل مثل ثورة السود في أمريكا ولكن بعضه قبيح مثل دمويات إيرلندا وتطهير البلقان، وعندنا مثل ما عندهم، والنسق هنا وهناك واحد، والهويات الأصولية تفعل فعلها في مجتمع ما بعد الحداثة تماما مثل مجتمعات ما قبل التاريخ.

وإذا قلنا إن البحث في القبائلية هو بحث في العرقية فذاك لأن كل واحدة منهما رديفة للأخرى، بل إن بعض الباحثين الأنثروبولوجيين يرى ضرورة التحول من بحث القبيلة إلى بحث العرقية وطرق الباب تحت عنوان العرقية لشموليتها للاثنتين معا (إريكسن ـ الفصل الأول هنا)، ولذا فكتابنا هذا هو عن الهويات الجذرية وكل حديث عن واحدة هو حديث عن الأخرى، وكما هو القانون العلمي في خصائص التعريف الذي ينص على أن الأشياء إذا تشابهت في الصفات صارت جنسا واحدا (الفصل الأول)، وحسب رصد الظواهر وقراءة سلوكها

وسماته فإن الهويات الأصولية كلها تنتظمها حزمة من الصفات المتماثلة، وهذا ما يجعل الحديث عن القبائلية هو مجرد مثال على سائر الهويات، سواء الطائفية والشعوبية والعرقية والعنصرية، مما هي خصائص ملازمة لمرحلة ما بعد الحداثة، أي مرحلتنا اليوم.

الفصل الأول

هويات ما بعد الحداثة

1 ـ المنظومة النسقية

حينما تدفعنا خطانا إلى البحث في الأنساق الثقافية سنكتشف أننا نقرأ التاريخ البشري والسيرة البشرية بوصفهما حالا من التفكر في المفاهيم والمصطلحات وسنرى أن المسار البشري هو مسار تحكمت فيه المنظومات المفاهيمية والمصطلحية وكأنما التاريخ البشري هو تاريخ في المصطلح وفي المفهوم، وكلما ترجمت البشرية واقع حياتها في قصص وحكايات وأمثال وأشعار فإنها بهذا تحول وقائع حياتها إلى منظومة مفاهيمية مصطلحية حيث تقوم الحكايات بدور المخزن الذهني الذي يرسم سيرة كل ما يأتي من بعده، وإذا قلنا في المثل الشعبي (هذا العود من هذه الشجرة) مثلا فإننا بهذه نعيد صياغة مفهوم النسب وعلاقته بالحسب من حيث إن السلالة هي علامة ثقافية تجنح إلى التميز والانفراد. ومع أن مفردات المثل لا تعني أي تميز والدلالات اللغوية فيه هي دلالات محايدة بما إن ذلك أمر طبيعي والعود المأخوذ من شجرة التين يحمل سمات شجرة التين ولا يأخذ سمات النخلة غير أن المثل لا يعني هذا أبدا، وهو يجنح إلى افتراض أصل للنسب يربطه بالحسب ويقيس الناس عليه، ويجري النطق بهذا المثل في كل حالة استدعاء لشروط النسب من أجل إحداث تمييز طبقي وعرقي وجنوسي

وأجناسي[1]. وكذا هي الحال مع أي نص متوارث مهما كانت سمة ذلك النص حيث كلها خزائن ذهنية تسلي من جهة وتصنع منظومة المفاهيم من جهة أخرى، ومن الأمثال سنصل إلى الملاحم وحكايات التاريخ وسير الأبطال مثلها مثل حكايات الجدات ومضامين النكت والطرائف وصيغ الإشاعات، مما هو ثقافة جماعية تمثل المطبخ النسقي والمصنع الذهني للثقافة ـ أي ثقافة ـ.

وبإزاء هذا التصور حول كون البحث في سيرة النسق الثقافي والتاريخ البشري هو بحث في منظومة المفاهيم والمصطلحات مستقرأة من بطن السرديات حين تحول المجتمعات تاريخها إلى مدونة سردية، فإننا سنرى بجوار ذلك حقيقة أزلية هي أن البشر ـ كل البشر ـ هم سواسية لا فرق فيما بينهم، ولكن هذه الحقيقة هي ما يجري اللهاث وراءها لإثبات عكسها، وفي كل ما يمكن لك أن تتطلع عليه من ثقافات البشر ستجد جهدا خاصا ومكثفا لكي تثبت كل أمة بأنها هي الأفضل والأعلى، وستدور كل حكايات الثقافات البشرية على هذا المتصور الافتراضي حتى ليصبح حقيقة قطعية بسبب كثر تردده وبسبب انقطاع الثقافة له انقطاعا تاما وتسخير كل أمر من أمورها لهذا المعنى انتهاء بمباريات كرة القدم كما نشهدها اليوم وهي امتداد لملاحم السابقين وأيامهم المشهودة، ومثلما نرى الأمريكيين اليوم يتحدثون عن (الحلم الأمريكي) وهو معنى افتراضي يتكون من مجموعة صفات في الطموح والمغامرة والكفاءة الفردية والإنجاز الذاتي والتفوق بالمنتج وقوة البأس والإرادة، مما هي صفات الحلم الأمريكي كما يتردد عند كل أمريكي بدءا من الرئيس إلى سائر أصوات الإعلام والثقافة

---

(1) للفروق بين المصطلحات انظر الفقرة الخاصة بمبحث (العرقية) فيما يلي ـ المبحث الخامس في هذا الفصل.

والمجتمع، وهي منظومة ذهنية سنجد مثيلات لها في أيام العرب وفي ملاحم اليونان وفي قصص الصين والهند.

كل ذلك شأن ثقافي بشري يجمع ما هو متساو في الأصل وفي الحقيقة الطبيعية والفطرية ليجعله مشروعا لإحداث فروق تمييزية ولصناعة نسق متعال ومنفصل، عبر صناعة الأنا في مقابل الآخر والربط بين صيغتي النسب والحسب، كما سنفصل فيما يلي من مباحث.

2 ـ الرمزية الأولى (حسب / نسب)

تتخذ الثقافة لنفسها صورا عدة وأهم هذه الصور هي ما تختزنه القصص والحكايات من رمزيات معنوية وقيمية، وليست مقولة (الحسب والنسب) إلا عبارة من هذه العبارات الرمزية وحينما تسود مقولة الحسب والنسب أو أهل الحسب والنسب فإنها تحمل في طياتها شحنة ثقافية عالية الكثافة. ولو بدأنا بتشريح هذه الثنائية اللفظية لاكتشفنا كم هي في أصل تكوينها اللغوي محايدة وتقليدية، حيث النسب يكون بانتساب المرء إلى والديه وتسمية هذه النسبة بأعلامها المرصودة في الذاكرة أولا ثم في التدوين بعد ذلك، وكل مخلوق بشري هو ابن أو بنت لأبوين من نفس النوع والتكوين، وليس من فرق بين ذات وأخرى في ذلك، بينما نجد كلمة حسب تعني ـ حسب المعاجم ـ كل ما يمكن حسابه وعده وحصره.

هذا من حيث أصل التعبير، ولكن الثقافة تبتكر لنفسها قيما إضافية بواسطة منح الكلمات دلالات مزدوجة وكان أول هذه المنح هي ما آلت إليه دلالات كلمة (حسب) حيث تنامت المعاني من مجرد العد والتقدير من عد الرمل وحسب الحصى ومن حساب المال، إلى معاني المجد المنتقى، حتى صار الحسب هو ما يحسبه المرء من مفاخر آبائه وأجداده، وحصل ربط اعتباطي بين كلمتي الحسب والنسب، وجاءت

عبارات من مثل الحسيب النسيب، أي صاحب المفاخر المتوارثة، وتطور الأمر إلى فرز طبقي وتم نفي البعض ممن صارت الثقافة لا تعتد بهم عبر هذه الثنائية القسرية وجاءت مع ذلك عبارة فلان لا حسب له ولا نسب، وفلان لا يحتسب به أي لا يعتد به، وذلك في مقابل طبقي مع الحسيب النسيب والحسباء النسباء (بضم الحاء والنون)، ثم أخذت كلمة الحسب دلالات مجازية تكميلية وصارت تعني جمع الأخبار والترصد لها، وكذلك كشف سبر الروح كأن تقول احتسبت ما عند فلان أي اختبرته وسبرته[2].

هذه ليست رحلة في دلالة الكلمة كما هو في ظاهر الأمر ولكنها رحلة رمزية تأتمر بشروط الثقافة وقوانين التمييز الطبقي والعرقي بين البشر. وإذا كان النسب هو مجر الانتساب، وكان الحسب هو التقدير والرصد فإن الثقافة حين تجمع بين الكلمتين فإنها تقفز على الفارق الصوتي ما بين الحاء في الحسب والباء في النسب لكي تجري تزاوجا عضويا في الدلالة حتى لتكون العبارة وكأنما هي كلمة واحدة عبر خلق حس اضطراري بالجمع القسري بين الكلمتين حتى إن الناطق ليقول الكلمتين معا ولا يجد خيارا في قوله لإحداهما دون الأخرى بل إن اللسان ليجمح إليهما معا ويكونان صفتين متلازمتين في كل حال، ولا تقول إن فلانا ذو نسب وتسكت ولكنك تلحق بها كلمة الحسب في تعاقب تراتبي قسري في حال الإثبات وكذا في حال النفي كأن تصفه بأنه بلا حسب ولا نسب، مع استحالة وجود بشر من دون نسب، ولكن العبارة فقدت معناها اللغوي وأخذت معناها الثقافي الطبقي.

للبشر تاريخ أزلي مع الطبقية الذاتية، ولقد أشار برتراند راسل إلى صفات ثلاث ظلت مطلبا غريزيا للإنسان، وهي صفات المجد والسلطة

(2) عن ذلك انظر: الزمخشري: أساس البلاغة، مادة (حسب).

والتنافس، ولقد أعطى مثالا متواضعا عن السيدة (ألف)، وهي سيدة تعيش مع زوجها السيد ألف حياة هنية ولا تحتاج للعمل في مصنع أو متجر، ولكنها تحب أن تتلبس في ملابس أجمل وأغلى من السيدة (باء) ومع أنها تستطيع أن تتقي لفحات البرد بملابس رخيصة لكنها ستؤثر الغالية وستميل إليها أكثر بدافع الظهور بمظهر أعلى من صاحبتها، كما أن السيدة ألف ستكون أكثر سعادة لو أن زوجها حصل على لقب الفروسية التكريمي من الحكومة أو لو صار عضوا في البرلمان، وهذا كله يأتي من القدرة الخيالية التي يمتلكها الإنسان على عكس الحيوان الذي يكتفي بأن يملأ بطنه لكي ينام بعد ذلك كما يفعل الأسد وهو مليك الحيوانات كلها. إن الخيال هو المهماز الذي يدفع بالكائنات البشرية إلى مزيد من الجهد الذي لا يكل ولا يمل وذلك بعد أن تتشبع حاجاتهم الأول[3].

وإن كانت الحيوانات مقتنعة بحياة تقوم على شرطي الوجود والتوالد فإن الإنسان يزيد على هذين الشرطين بالرغبة في التوسع ولا يحد هذه الرغبة لدى البشر سوى ما يضعه الخيال من نهاية قصوى لما هو ممكن، وكل كائن بشري يحلم أن يكون إلهاً لو أمكنه ذلك ـ كما يرى برتراند راسل ـ بل إن هناك فئة من البشر تجد صعوبة في الاعتراف باستحالة ذلك[4]. وذلك صنف بشري يندرج تحت النموذج الملحمي لشخصية الشيطان كما عند ملتون، وهو النموذج الذي يجمع بين النبل والشيطانية، أو عدم التقوى حسب عبارة راسل، والتي يشرحها بأنها لا تحيل إلى المعنى الديني في التقوى أو نقصها، ولكنها تعني ما ينزع إليه هذا الصنف البشري من عدم الاعتراف بحدود القوة البشرية الفردية.

---

(3) Russel; Power 2.

(4) السابق 3

وهذا الجمع بين النبل والشيطانية (عدم التقوى) يلحظ بشدة عند عظماء الغزاة، ولسوف تجد بعضا من عوامل هذه النزعة لدى كافة الأفراد. وهو ما يجعل راسل يرى أن التوازن الاجتماعي صعب التحقق بما إن النزعات الفردية والشيطاني منها ينزع إلى تصور العلاقة المطلقة بين الرب وعباده ويميل كل واحد إلى تمثل دور الإله في هذه الثنائية. وهذا ما أوجد حاجات بشرية ثقافية متنافرة منها الحاجة للتنافس، والحاجة للتوازن، وقيام أنظمة للحكم، مع النزعة للثورة وما يترتب على ذلك من اضطراب وبزوغ فورات من العنف المرحلي، وبه تأتي الحاجة لفلسفة أخلاقية لتقمع الجموح الفردي الفوضوي[5].

تأتي النزعة نحو المجد والسلطة على قمة النوازع البشرية. والمجد والسلطة ليستا ثنائيتين متلازمتين بإطلاق ويضرب راسل مثالا على ذلك من واقع التاريخ السياسي البريطاني حيث الملك (الملكة) يملك المجد دون السلطة، ورئيس الوزراء يملك السلطة دون المجد، بما إن بريطانيا مملكة دستورية، وعلى رغم هذا المثال إلا أن القاعدة العامة تقول: إن أسهل طريق إلى المجد هو أن تتملك السلطة، هذه بالضبط هي الحالة فيما يتعلق بالأفراد ذوي النشاط الاجتماعي. والنوازع التي تستثير فينا الرغبة في المجد هي النوازع نفسها التي تحرك الرغبة في السلطة، ولذا تصبح النزعتان عند راسل نزعة واحدة تستنبت الرغبتين معا[6].

وتتولد الرغبتان المجد والسلطة من رحم نزعة بشرية عميقة، هي نزعة التنافس، ولقد ركز برتراند راسل على نزعة التنافس بما إنها غريزة بشرية ليس للبشر مجال للعيش بسعادة من دونها، حيث هي الدافع

---

(5) السابق 3

(6) السابق 3

العميق للعمل ولتحقيق الوجود الذاتي والقومي، وهي نزعة تبدأ عنيفة حيث كان البدائيون يأخذون الجانب الدموي منها ولا يكتفي الرجل بقتل الرجل الآخر بل يقتل زوجته وأطفاله، أو يقتله ويسبي الآخرين، وفي الأزمنة الحديثة ابتكر الإنسان وسائل للمنافسة من مثل الرياضة والفنون والمسابقات، وهي تنافس لا يقتل ولا يسبي، غير أن الإنسان لم يتنازل عن مكتشفه القديم في الحروب والدماء والنهب كأدوات مستدامة لتحقيق التنافس والغلبة، ولذا فالإنسان الحديث لا يختلف عن أسلافه، مثلما أن المدينة الحديثة لا تختلف عن القبيلة البدائية في قدرتهما معا على تبني مفاهيم للتنافس لا توفر سببا من الأسباب حتى لو كان بالتطهير العرقي والتصفية الدموية[7]، ولذا تأتي ثلاثية المجد / السلطة / التنافس / بما إنها ثلاثية متلازمة تدفع بالإنسان إلى طلب التميز والتفرد، ومن ثم ينشأ التصنيف والفرز بين أفراد البشر وفئاتهم. ويأتي النسب مرتبطا عضويا مع الحسب، أي يأتي ما هو فطري في تساو تام بين البشر حيث الجميع من شجرات نسب طبيعية فطرية، ولكن الحسب يأتي بوصفه مخترعا ثقافيا يتضافر مع النسب لتشكيل حزمة نسقية تصنيفية وإقصائية.

3 ـ الحكاية / القيمة

سنأتي إلى نوعين من الأصوليات يقوم عليهما تصورنا لأنفسنا بما إننا بشر، وهي أصوليات ثقافية تصنع من النسب حسبا، حيث نرى بعضنا يملك قصة تاريخية تحقق له المطمح الكبير في جعل سلالته في الانتساب سلالة في المجد أيضا، ونرى بعضا آخر لا يملك مثل هذه

(7) انظر: Russel; Authority And The Individual 22 وقارن: G. Steiner Grammars of Creation 4

القصة ولا يجد في تاريخه حادثة محددة يتنشأ له منها مدخل أسطوري للمجد الجامع بين النسب والحسب.

والنسب هو اسم وعلم على قوم وإذا أطلقنا كلمة أمريكا اليوم فإن هذه الكلمة صارت تدل على نسب، والأمريكيون اليوم على الرغم من كوننا نعلم أنهم قوم تجمعوا عبر الهجرات من كل حدب وصوب ومن كل لون ودين وثقافة، إلا أننا نراهم يتصرفون على أنهم شعب واحد، أي نسب واحد، ونحن نعاملهم على هذا الأساس، وهو نسب يحمل معه حسبا، ويقوم على ثلاثية المجد والسلطة والتنافس، وهذا يشير أول ما يشير إلى أن كل نسب بشري بين الأمم هو أمر شبيه بهذا الخليط الأمريكي، والفارق أننا نشاهد الخلطة الأمريكية ونميزها بسبب حداثة نشأتها ونعجز عن تمييز الخلطات الأخرى للأمم الأخرى بما فيها نحن العرب بسبب قدامة وأسطورية الثقافات العريقة، وكما هو الخليط العرقي للأمريكيين، فإن لهم خليطا ثقافيا هو من مبتكراتهم، ألا وهو ما يسمونه بالحلم الأمريكي، ومقولة (الحلم الأمريكي) هي مقولة ثقافية تؤسس لمفهوم الحسب وتربطه عضويا بالنسب، وكلاهما افتراضي، شأنه شأن أي نسب قديم لشعب عريق، أو حسب أسطوري متأصل لأي واحد منا، حديثا وقديما، والحلم الأمريكي يحمل قيمته الأسطورية، ويأتي معه مفهوم (البوتقة الصاهرة) كوصف للمجتمع الأمريكي حيث تنصهر كل التكوينات، حسب الادعاء الأسطوري، مع أن باحثين صاروا اليوم يكتشفون أن حلم الصهر والدمج لم يتحقق وأن صفة المجتمع ينطبق عليها وصف (صحن السلطة) أكبر من وصف البوتقة الصاهرة وأترك هذه المسألة لمبحث (العرقية) لاحقا، وأركز هنا على المخترع الثقافي في الحسب والنسب في أمريكا حيث مسمى الحلم الأمريكي، وهو معنى تترجمه كلمات باراك أوباما في حملته الانتخابية في صيف 2008، حيث يقف في مؤتمر الحزب الديمقراطي

يخطب فيهم ويعلن تقبله لترشيحهم له لانتخابات الرئاسة ويقول لحظتها عن الحلم الجامع لهم والدافع لتطلعاتهم ويشرح الحلم بقوله: (لدينا أكبر جيش في العالم، وهذا ليس سر قوتنا، ولدينا أضخم اقتصاد في العالم، وهذا ليس سر ثرائنا، ولدينا جامعات وثقافة نحسد عليها، ولكن ما يميزنا ويجذب إلينا هو الحلم الأمريكي والروح الوثابة والوعد)[8].

هذه خطبة رسمية في موقف هو من أشد المواقف رسمية وانفعالية وحماسية حيث كانت أمريكا كلها تستمع وتهتف، ومن أمامها العالم كله يستمع، حيث تلاحظ ثلاثية المجد والسلطة والتنافس، وحيث يرتبط المعنى بما إنه نوع من الحسب، يرتبط بالنسب بما إن النسب صار جنسية وهوية، وصار الشعار هو المعنى العميق لذلك كله.

هذا خيال شعبي يبتكر لنفسه ولقومه تاريخا من البطولات المعنوية والمادية تؤسس عليه قيمة الأمة ومسماها وشرط وحدتها ومكانتها في الوجود والذاكرة، وكانت عناصر القوة العسكرية والقوة الاقتصادية والقوة المعرفية هي أركان هذا المعنى ويقوم من فوقها شعار الحلم الأمريكي، وهو حلم المهاجرين الأوائل الذين فروا من أوربا ومن الفقر والاضطهاد باحثين عن الذهب والحرية والمغامرة الحالمة، وتوارثت الأجيال الأمريكية هذا الحلم لتجعل منه قيمة وجودية تركن إليها وقت الشدة ووقت المباهاة.

وما هو حادث لأمريكا اليوم هو مقابل معنوي لما تأسس لدى الأمم الأخرى، تلك الأمم التي انطوى مخيالها على قصص عظمى شكلت لها البنية الأساس في المجد أولا ثم في السلطة والتنافس

(8) كان ذلك وقت المؤتمر الحزبي في 28/ 9/ 2008 وجرى بثه مباشرة على الفضائيات ومن بينها CNN

(التفاضل)، وفي تاريخنا كانت قصة زواج إسماعيل عليه السلام من جرهم هي الانطلاقة الأولى لمفخرة العرب الكبرى، حيث صار ذلك تزاوجا حضاريا بين الدين واللغة، وبين المجد الروحاني والعرق العربي، وتمت مزاوجة تاريخية بين الحسب والنسب، واكتسبت اللغة والأمة بانضوائها تحت مظلة الدين الحنيفي التوحيدي اكتسبت أكبر وأقوى معانيها وهو الذي تولدت عنه ثلاثية المجد والسلطة والتنافس.

ذاك أمر حدث وتمت كتابة التاريخ العربي كله من تلك اللحظة، ومن المهم أن نلاحظ عنصر التلاقح العرقي هنا بين أكثر من عرق وأكثر من جنس وما هو غير عربي عرقيا والذي لم يكن يتكلم العربية صار هو الجذر الأهم في تكوين المعنى العربي وتأسيسه على المعاني الكبرى والأزلية، مما يعني أن نقاء العرق ليس أساسا، وأن الأعراق تتمازج ثم يجري تبني اللغة والثقافة والجغرافيا، وهذا التزاوج هو الذي ضمن تلك النتائج الإيجابية، ولو افترضنا أن جرهم رفضت إسماعيل واعتبرته دخيلا وأجنبيا ولم تزوجه ابنتها لتوقف التاريخ عن النمو وتوقف مشروع صناعة القصة الكبرى وظلت جرهم قبيلة بدوية عادية الحال وبلا مستقبل مجيد (وانظر مزيدا عن ذلك في فصل الاستعراب).

من هنا نفهم الماضي عبر قصص الحاضر حيث التشابه بين القصتين، قصة جرهم العربية وقصة الحلم الأمريكي، حيث تقوم عناصر التمازج وعناصر الهجرة ودمج العناصر في تأسيس معنى كلي تتوالد عنه قيم المجد والسلطة والتنافس.

في كل ما تملكه الأمم من قصص كبرى لتاريخ وجودها نجد الرمز هو الأصل وهو رمز تختلط فيه الوقائع ويأتي الخيال ليكمل الصيغة عبر تركيب تصور أصلي يجمع بين النسب والحسب، بين ما هو فطري وواقعي وما هو خيالي وادعائي، وهما مكونان جذريان لأي قصة كبرى تاريخية كانت أو إبداعية، حيث نرى الملاحم وهي في

أصلها نصوص حكائية سردية إمتاعية لكنها تتحول إلى قيمة رمزية ثقافية تحل محل الحقائق الكبرى، وكما أن الحلم الأمريكي كان في أصله بدافع الحاجة والفاقة والضرورة إذ هاجر المهاجرون فرارا من فواجعهم وطلبا لشيء من العيش والأمان، لكن الثقافة حولت ما هو معاشي وضروري وقسري حولته إلى معنى ثقافي تمنحه رفعة ومجدا وتؤسس عليه سلطة كلية، وكذا هي حال القصص الأخرى التي تحدث واقعيا ثم تتحول إلى معنى ثقافي وتكتسب رمزية مفترضة تعطي تفضيلا لم يكن في الأصل. ومع نشوء القوة والهيمنة في مرحلة من المراحل يجري إكساب الذات المنتصرة قيما إضافية تلازم سمات القوة والمجد.

ونحن لو نظرنا في المكتسبات المعنوية الأمريكية كنتيجة لما لأمريكا من قوة وسلطة ومكانة تنافسية لهالتنا سطحية بعض هذه السمات، ومنها شيوع الوجبة السريعة من (الهمبورجر) وهو غذاء رديء صحيا وذوقيا كما تشهد على ذلك كل الدراسات الطبية والتجارب الواقعية، ولو كانت هذه الأكلة لقوم بدائيين في أفريقيا أو في آسيا لجرى ذمها وكشف رداءتها والتقليل من قيمتها الذوقية، لكن سوء هذه الأكلة تلاشى ومذاقها الحاد المقزز راح لأنها جاءت تحت غطاء المجد والسلطة والثقافة المهيمنة حتى وقف الرئيس الروسي بوريس يالتسين في نهاية القرن الماضي في طابور طويل في مدينة موسكو منتظرا دوره كي يتذوق وجبة (ماكدونالدز) مثلما وقفت الجماهير في الرياض وفي الدار البيضاء وفي الصين في اليوم الأول لافتتاح فرع لهذا المطعم بكل ما في أكله من عيوب، ولكن الحلم الأمريكي يغطي كل ذلك. ولقد أشار ماركيز مرة إلى أن طعم الكوكاكولا يشبه طعم غسيل الحذاء[9]،

---

(9) ماركيز: كيف تكتب رواية، ص 16 ـ ترجمة صالح علماني، الأهالي، دمشق 1988.

ولكن وصفه العنيف والمقزز هذا لم يمنع حسناء روسية في روسيا الشيوعية من أن تسأله متلهفة كيف هو طعم الكوكاكولا، وكانت تسأل متطلعة ليوم يأتيها تتمكن فيه من تطعم هذا المشروب، الذي سنقول نحن عنه إنه رديء وضار.

تستطيع الرمزيات أن تسوق القبحيات وأن تحسنها، وهذا هو أحد وجوه الصناعة الثقافية وكيف أن البشر تصنع لنفسها نموذجا رمزيا من منظومة الحسب والنسب وعلاقة هذه الثنائية بالمجد والسلطة والتنافسية.

ويأتي قانون التنافسية لينبني على عناصر منها الأكثر عددا والأكثر مالا والأكثر سلاحا، وقد رأينا هذه في خطبة أوباما كما في اقتباسنا السابق مثلما رأيناها في بيت عمرو بن كلثوم الذي به ملأ البر حتى ضاق منه وتوعد بملء البحر سفنا[10]، ومثل العدة والعدد يأتي ميزان ثقافي للفكر نفسه حيث يأتي رأي ليكون أعلى وأرقى من رأي آخر وهذا ما يتولد عنه مذاهب وطوائف يتحول الرأي عندها ليكون سلاحا في المفاضلة والإقصاء، يجري ذلك في المدارس الفلسفية والسياسية مثلما يجري في مسائل العقيدة والدين، وتتم الحلقة بتفضيلات في اللون وفي الجغرافيا حيث الشمال أرقى من الجنوب والأبيض أرقى من غير الأبيض، وهكذا في تعاقب لا تنقطع سلاسله.

ولن تكتمل قصة البشرية إلا عبر صيانة تميزاتها، ولذا رأينا في فرنسا قانون (صون العلمانية) وهو قانون للحفاظ على الشرط الثقافي وتحصينه ضد كل ما هو مختلف ومغاير، ومثل ذلك ستجد شروط استبيانات الهجرة وأذون السفر حيث يجري طرح أسئلة عن المتقدم وعن نواياه وتاريخه السياسي والمالي وعن خططه وعن عائلته

---

(10) انظر معلقة عمرو بن كلثوم: أبو زيد القرشي: جمهرة أشعار العرب 18

ومعتقداته. وكل ذلك قانون نسقي لحماية الذات التي أنجزت تسمية ذاتها وتوصيف ثقافتها، بينما لا نجد ذلك لدى الأمم الفقيرة ماديا أو ثقافيا حيث لا شروط ولا قيود. وكلما بلغت الأمة مبلغا رمزيا عاليا حسب تصورها لهذا العلو بادرت إلى تحصين رمزيتها بالقوانين وشروط الهجرة والتجنس وضبط كل حالات التداخل والتمازج، حرصا على نقائها الثقافي والمادي.

في كل الثقافات تأتي الحكاية بما إنها أصل يتفرع عنه معنى أسطوري ومعنى رمزي، ثم يصبح ذلك بمثابة الحقيقة المطلقة. وفي بحثنا هذا سنقف على مخصصات هذه الرمزيات عبر تبصرنا بمقولات من مثل: القبائلية والعرقية والهوية، وهو ما نقف عليه فيما يلي من قول.

4 ـ القبائلية

في بحثنا هذا كله وعلى مدار الكتاب سوف نحرص على التفريق الدقيق بين القبيلة والقبائلية، ومصطلح القبائلية كما سنظل نستخدمه هو مصطلح غير محايد وهو مفهوم انحيازي وعرقي يقوم على الإقصاء والتمييز، بينما القبيلة تعبير محايد، بما إن القبيلة قيمة اجتماعية وثقافية نشأت لضرورة معاشية وبيئية. ولكي نتصور الفرق بين المصطلحين يمكننا استدعاء مصطلحات من مثل المذهب والطائفة والشعب، ونضع قبالتها تعبيرات كالمذهبية والطائفية والشعوبية. وسنرى مباشرة أن كلمة الشعوبية كلمة عنصرية إقصائية وذات دلالة سلبية بينما كلمة الشعب هي كلمة محايدة وطبيعية من حيث دلالتها ومفاهيمها، ومثلها الطائفية والمذهبية وما فيهما من حمولات سلبية بما إنهما علامتان على التمييز والفرز والتفريق الحاد بين البشر، وإن كان لكل امرئ الحق في أن يكون عضوا في شعب أو يكون له مذهب وطائفة ينتمي إليهما، فإن

تحول هذا الانتماء العقدي والديني والاجتماعي تحوله من خيار معرفي وتوارث اجتماعي إلى أن يكون قيمة في حد ذاته ويدفع إلى إعادة صياغة الوجود البشري إلى فرق لا تقبل إحداها بالأخرى وتميز كل فرقة ذاتها بتمييزات تتكرر بين الجميع في دعاوي كل منها عن صوابيته المطلقة ودونية من سواه وخطيئته في الفهم وفي المصير، وهذا أمر تشهده كل الثقافات في تحيزاتها التقليدية القطعية، وهو حادث في أمر القبيلة حينما تصبح مادة لفرض التمايز مثلها مثل العرقيات والهويات التي يحدث كثيرا أن تتحول من مجرد تبويب اجتماعي إلى مادة للتفضيلات والتحيزات ثم الحروب الكلامية والدموية، وموضوعنا عن القبائلية هو بحث في هذه المسائل، أي أنه بحث في الطائفية والعرقية والمذهبية وإن اتخذ القبائلية مجالا له ومثالا على هذه كلها.

ونبدأ من الأساس الطبيعي للأشياء وهو أساس حكمته الضرورات المعاشية من حيث النشوء وسأورد هنا ما طرحه برتراند راسل[11] حول نشأة الخلية الاجتماعية حيث تبدأ الحكاية من معنى غريزي يفرض على الإنسان أن يعيش في خلية اجتماعية تقوم على عنصري التعاون والوحدة، وهو حس غريزي بشري وحيواني أيضا، فالنحل والنمل تتعايش مع بعضها حسب هذين الشرطين في التجمع والتعاون، وهي كائنات حيوانية لا تندفع وراء التصارع فيما بينها وتلتزم بعشها ومخابئها مكونة وجودها في بيئتها تلك، ولحد ما قد نجد أنفسنا معجبين بهذا الإخلاص في عالم النحل على هذا السلام الاجتماعي لولا أن هذه الحيوانات لا تطمح إلى صناعة فنون جميلة أو السعي نحو مكتشفات علمية أو ابتكار ديانة تؤسس لمنظومة أخلاقية واجتماعية. لذا فحياتهن

---

(11) Russell; Authority And The Individual 12 وسيشار إليه في المتن ب راسل.

مكيانيكية وراكدة ومنضبطة، ولا بد أن الحياة البشرية محتاجة إلى نوع من الانفجار الداخلي لكي تسلم من معيشة الركود والتبلد (راسل 12).

كان الإنسان البدائي كائنا قليل العدد والعدة وكان ضعيفا ومهددا بالمخاطر على مجرد وجوده، وكما يحيل برتراند راسل إلى آرثر كيث الذي يشير إلى الفضاء المفتوح أمام الإنسان وأن كل فرد من البشر يحتاج إلى مساحة مكانية بمقدار ميلين مربعين لكي يؤمن طعامه وسائر احتياجاته (راسل 13)، ويقدر راسل أن الخلية البشرية الأولى لابد أنها قد كانت خلية عائلية في مجموعات يتراوح عددها ما بين خمسين ومئة شخص[12]، ويبدو أن العلاقة من داخل المجموعة العائلية هي علاقة تعاون غير أن العلاقة مع المجاميع الأخرى هي علاقة عداء وكلما حصل احتكاك نشأ معه صراع وعدوانية، وبما إن الجنس البشري حينها كان قليلا ونادرا فإن التلاقي والاحتكاك بين المجاميع البشرية ظل نادرا وغير مهم في غالب الأوقات بسبب انفتاح المجال على أوسع مدى في مقابل قلة البشر المنتشرين فيه، ولكل مجموعة حيزها المكاني ولا تحدث الصراعات إلا على أطراف الحدود المشتركة بين أكثر من مجموعة، وفي تلك الأيام المبكرة يبدو أن التزاوج كان محصورا داخل الجماعة ولا يتجاوزها إلى غيرها، ولذا فإن التناسل داخلي والنوع ذو سمة مستديمة، وإذا حدث وكبرت إحدى المجموعات فستحتاج إلى توسع في مجالها المكاني وهنا سينشأ صراع مع جيران لهم حول المكان، وهذا سيعطي أفضلية لعملية التزاوج خارج حدود المجموعة الواحدة، وهذا التشابك في الأرحام يعزز من قوة المجموعة بتآزرهم وتحولهم إلى قوة أكبر ويمنحهم تفوقا عدديا ويوسع مجالهم الجغرافي، وهذا ما يحيله راسل إلى آرثر كيث، ويعلق

---

(12) هذا تخمين كما يؤكد راسل.

عليه مشيرا إلى أن أسلافنا البدائيين لم يكونوا يتصرفون حسب هذا السيناريو بعقل واع وتخطيط مؤسس، ولكنهم كانوا مدفوعين بالضرورة والحاجة أو الغريزة الميكانيكية حسب لفظه، ويقصد بها الميكانيكية المزدوجة فيما بين الصداقة للأهل والعداوة للأجنبي، وكما أن القبيلة صغيرة فان كل فرد فيها يعرف كل فرد آخر ويكون الولاء بين العناصر قويا ومتينا (راسل 14).

في هذا التصور تكون العائلة هي الخلية الأقوى وهي المعنى الغريزي الجامع لقد كان ذلك حينها وهو مازال على هذه الصفة، والعائلة ـ كما يرى راسل ـ انبثقت كشرط ضروري بشري بسبب ما وصفه بطول فترة الطفولة عند الجنس البشري، وهذه الطفولة الطويلة تجعل الأم معاقة وعاجزة عن تحصيل الطعام بسبب اضطرارها للبقاء مع الصغار الذين يحتاجون لقربها منهم، وهذا ما أحوج إلى الرجل / الأب ليتولى تأمين الطعام وجعل منه عنصرا مهما في الخلية، ولابد أن هذا هو ما قسم الوظائف بين الأعضاء حيث يقوم الأب برحلة الصيد وجمع الطعام وتبقى الأم في البيت (راسل 14)، وفي هذا الظرف الاضطراري نشأت وحدة القبيلة لأن الصيد مع مجموعة رجال أدعى للنجاح من الصيد فرادى، وتوسعت العلاقة التبادلية من العائلة إلى مجموعة أكبر وهي القبيلة، وتعزز الاحتياج هذا لأسباب أخرى غير الصيد، وهي الأسباب التي تدفع إليها ظروف الصراع والاقتتال، وتطورت العلاقات بتوسعها لتصبح القبيلة عائلة كبرى وتسد شروط الاضطرار ومتطلبات البقاء.

ومع حدوث هذا في أزمنة مبكرة لكننا كبشر مازلنا خاضعين للغريزة نفسها، تلك التي كانت الدافع للإنسان الأول كي يعيش في مجموعة محدودة هي قبيلته، ويتحرك تحت حس دقيق نحو السلام مع جماعته في مقابل معاداة كل ما هو خارج ذلك (رسل 15)، ولذا فإن

أقسى ما يلاقيه الإنسان في مسعاه التحضري هو أن يسعى إلى تبني تفكير عقلاني في سلوكه مع نفسه ومع الآخرين بعيدا عن الغرائز الطبيعية الأولى، وإذا بالغت الإنسانية في ضغطها على نفسها واندفعت بشدة إلى تبني أنظمة عقلانية صارمة تخالف ما هو غريزي وأولي في سلوكها فإن الذي يحدث هو أن الطبيعة سوف تنتقم لنفسها إما بفرض نوع من الكسل النفسي أو بإحداث نوع من التدمير وفي الحالين فإن المصير سيكون نحو انهيار للعقلانية وعودة للغريزة (راسل 15). والتضامن الاجتماعي بين الجماعات قد نشأ لأسباب بعضها طبيعي وفطري وبعضها متعمد ومقصود وهو يقوم على الولاء للجماعة ويتضمن الخوف من الأعداء، وظل هذا هو قانون نشوء التكوينات إلى أن أفضى أخيرا إلى نشوء التجمعات الكبرى التي نسميها الآن بالقوميات، حسب قول رسل، والذي يطرح أيضا فكرة نشوء الولاء لقائد محدد يعرفه جميع أفراد القبيلة مع احتمال حدوث ازدواج في الولاء بين ما هو للقائد وما هو ولاء الفرد لنفسه ومطامحه، وإذا حدث هذا دون تعارض بين الولاءين فإن ذلك هو ما ينتج عنه تمدد للمجموع.

وفي مرحلة من تحولات الحياة ظهر تطور آخر، وهو الحروب التي كانت في الأصل حروب إبادة ولكنها تحولت بعد ذلك لتكون غزوات، وبدلا من قتل الأعداء وتصفيتهم جاءت ثقافة الغزو لتختار استلابهم فتأسرهم ليكونوا عبيدا ويجري استخدامهم لممارسة العمل الشاق، وهنا نشأت طبقتان في البشر إحداهما هي الطبقة الأصلية في القبيلة وهي طبقة حرة وسيدة، والأخرى طبقة مستعبدة تعمل وتكدح لا عن إخلاص في العمل وإنما بالإجبار والإكراه، ويضرب راسل مثالا على مملكة بابل حيث انصاعت لها مناطق واسعة ليس ولاء للمدينة العاصمة وإنما هو انصياع الخائفين من سطوة الحروب، ومنذ ذلك

الزمن حتى يومنا هذا تأتي الحروب لتكون هي الآلة الرئيسية لتوسيع الكيانات وتعظيمها، وجاء الخوف ليكون هو العامل الفعال في دمج الجماعات بدلا من القاعدة الأولى التي تعتمد على الولاء للقبيلة كأساس للتضامن (رسل 17)[13]، وإن جرى ثناء في القديم على حال الاندماج الاجتماعي في (إسبارطا) فإن راسل يرى أن ذلك لا يعطي الصورة الدقيقة للحال إذ إن الميزة كانت للسادة السبارطيين وحدهم وكانوا هم القلة، أما الكثرة الباقون فكان ولاؤهم بدافع الخوف ومن تحت السيطرة للحاكمين في إسبارطا.

وتبع هذه التحولات تحول آخر مختلف حمل تغيرا في قانون الولاء حيث لم يعد الولاء محصورا على تشابه العرق أو البلد الواحد، وإنما جاء نوع من الولاء يقوم على (العقيدة)، وجاء نظام سياسي يحكم بناء على قانون المعتقد ويجمع الناس على هذا الأساس، وصارت الهوية الدينية تنمو وتتقوى أكثر وأكثر وجاءت دول دينية ومعها جيوش رابطها العقيدة وصارت الحروب الدينية في أوربا وفي الشرق، وكانت الحروب الصليبية نموذجا على هذا النوع من الولاء للمعتقد إلى درجة صار المعتقد يسمو فوق الولاء القومي والعرقي، وصار الكاثوليك الإنجليز يخالفون سائر قومهم ويجنحون بولائهم إلى أسبانيا المماثلة لهم في المعتقد وفي فرنسا صار البروتستانتيون يوالون الإنجليز (راسل 17). ولا يفوت على راسل أن يشير إلى القرن العشرين ونشوء الاتحاد السوفياتي وأمريكا في مقابله، حيث يجري الولاء للمعتقد، وهو في روسيا الشيوعية معتقد يقوم على التمثل المتطرف لكتاب قطعي المعنى، ويتم الإيمان به وفرضه على المحكومين مع الاستعانة به لمواجهة الخصم وهي أمريكا التي لم تكن تقوم على وحدة بيولوجية

---

(13) وهذا يتفق مع ما ذهب إليه جورج ستينر: Grammars of Creation 4

وتتكون من مهاجرين من الشتات، ولكنهم كانوا يؤمنون بفكرة مفترضة كما يقول أبراهام لنكولن، وإن أحس المهاجرون بالحنين إلى مواطنهم الأولى فإن الجيل المولود في أمريكا نشأ مؤمنا بالمعاش الأمريكي بل إنهم يتوقون إلى نشر المعنى الأمريكي في كل أرجاء المعمورة في تصارع ومفاضلة ضد الآخرين، وفي أمريكا وروسيا معا كان المعتقد مندمجا مع الحس القومي ولم يكن هذا الحس محصورا داخل حدود كل منهما بل لقد كان الطموح هو في نشر معتقدهما وبقوة على كل المعمورة. وها نحن مازلنا في العصور الحديثة مثلما كنا في زمن القبيلة، وتظل الطبيعة البشرية الفطرية هي المتحكمة على الرغم من المدارس والثقافات والتعاليم الدينية الأخلاقية والأنظمة الاقتصادية، وهي طبيعة فطرية لم تتغير كثيرا منذ زمن البدايات الأولى، وما زلنا وبغريزية مستمرة نقسم البشر فيما بيننا إلى ثلاثة أقسام هم الأصدقاء، ثم الأصدقاء الأعداء، وهم الذين لنا معهم بعض المصالح، والقسم الثالث هم الأعداء وأولئك هم الذين بيننا وبينهم تنافس. ولكن هذه التقسيمات كما يرى راسل تتغير حسب الظروف فالتاجر يكره التاجر الآخر بسبب المنافسة بينهما ولكنهما معا يتحالفان ضد الاشتراكية التي تهدد رؤوس أموالهما، وهكذا نرى أننا كلما التفتنا خارج العائلة اكتشفنا أن العدو الخارجي هو الذي يدفعنا إلى التضامن الداخلي، ونحن قد لا نحب جارنا ولكن لو حدثت أزمة أو حل خوف تغير الأمر إلى تحالف وتضامن. هذا ما يعيق الفكرة المثالية من أجل توحيد العالم في دولة واحدة، ولو صار العالم دولة واحدة لما صار لهذه الدولة من أعداء، وهذا سيلغي الضرورة للتضامن وهنا ستنهار البنية الاجتماعية لانتفاء الشرط التضامني، وكلما جاءت أفكار عظمى تسعى لخلق حس شامل في تساوي البشر بما إنهم أخوة وأخوة في الله فإن أصحاب هذه الدعوة نفسها لن يجدوا بدا من وصف من لا يشاركهم الرؤية بأنه ابن الشيطان

وليس عبدا لله وسيكون عدوا بدلا من كونه أخا بشريا لهم، وستعود هنا الكراهية القديمة لكل من هو خارج القبيلة. إن الدين والأخلاق والاقتصاد والطموح الإنساني كلها أسهمت في تقدم البشرية وتحسين ظروفها، غير أن الغرائز الأولى تظل تعود لتقول لنا إن الحياة من غير عدو ستفقد شرطها الحامي لها ولأمانها الداخلي وهو ما ظللنا نرثه من ماضينا القبائلي، والتصارع لذا هو قانون الحياة، وفي هذا المعنى ليس لنا إلا أن نعزز من دور القانون الحامي للحقوق إضافة إلى البحث عن غايات تحقق للإنسان مبتغاه في التنافس والتحصيل، وهذه مسألة ليست سهلة ولن تحل بمجرد الوعظ الأخلاقي[14].

من هذا العرض لتصور برتراند راسل لنشوء الخلية البشرية الأولى في العائلة ثم في القبيلة ندرك أن هذه مسألة اجتماعية وثقافية تشمل الإنسانية كلها، ولا تخص قوما دون قوم على نقيض التصور الثقافي السائد اليوم من أن النظام القبلي هو من خصوصيات الثقافات الآسيوية والأفريقية، وهناك من يربطه بثقافة التخلف والركود، وما هو سوى مرحلة من مراحل النمو البشري كاستجابة لظروف الحياة، ومن بين هذه التكوينات ظلت الخلية العائلية ثابتة على مر التاريخ والثقافات والظروف بينما تنوع مفهوم القبيلة وتبدل ما بين مفاهيم العرق والجنس والهوية بإزاء الطائفة والمذهب، وسنقف على مفاهيم العرقية والهوية في مبحثين تاليين في هذا الفصل، ونشير هنا إلى أن هذه المصطلحات هي تنويعات ثقافية على مفهوم واحد هو في تصنيف الناس لأنفسهم وتقسيم انتماءاتهم وولاءاتهم في صيغ ذهنية ومفاهيمية تجمع خلاصة تصورهم لموقعهم في الوجود ووظيفتهم في الحياة، بما إنها نظام

---

(14) عن ذلك كله انظر برتراند راسل ـ االمرجع المذكور في هامش 11 ـ ص 19 وما قبلها.

حماية ونظام سلوك، وإذا لم يجدوا ملحمة تاريخية تسجل لهم أحسابهم ابتكروا معنى رمزيا يمنحهم قيمة في أنفسهم وفي تصورهم لمعاشهم كما يفعل الأمريكيون مع مقولة (الحلم الأمريكي) وهي المقولة التي صارت شعارا سياسيا وثقافيا ولا تمر حملة من حملات الانتخابات الرئاسية إلا وكان الوعد الأكبر فيها هو في مقولة الحلم الأمريكي تقريبا له أو تقريعا على التفريط فيه. وليس هذا الحلم سوى صياغة حديثة لمعاني الملاحم السردية والشعرية الكلاسيكية، ومعاني هذا الحلم هي المعاني المشتركة بين كل الثقافات، سواء تحت مظلة القبيلة أو العرق أو الشعب أو غيرها من المصطلحات وقد رأينا كلمة باراك أوباما في خطبته التدشينية وما تحملة كلمته من كلام يذكر كل فرد في العالم بشيء من قصائد أجداده أو بلاغات الخطباء وأهل العلية في كل زمان ومكان، ومن هنا فإن ما ذكرناه عن ثنائية (النسب / الحسب) هو القانون الثقافي المشترك كونيا لتأسيس وحدة ذهنية تتكامل مع الوحدة الجغرافية والاقتصادية السياسية، والأمة لكي تكون ذات وطن واحد لابد أن تحصل على نسب وحسب متلازمين إن لم يكن بالتوارث القديم فليكن بالافتراض الحالم كما صنعت أمريكا التي خلقت لنفسها نسبا وحسبا وملحمة ثقافية ذات عنوان واحد.

إن البحث في مفهوم القبيلة لابد أن يقوم على تمييز دقيق بين ما هو فطري وطبيعي وبين ما هو نسقي وعنصري، وليست القبيلة هي المقابل التام للعنصرية مثلما أن مفهوم الشعب ليس مفهوما عنصريا ولكن الشعوبية عنصرية وكذا هي القبائلية، وهذا تفريق ضروري لأسباب منهجية وعلمية وثقافية ولا يمكن تحميل هذا سيئات ذاك، ومن هنا يلزمنا رسم المنهجية التالية:

أ ـ لا بد من وضع جدول ذهني للتمييز ما بين الحسن والقبيح، أي الطبيعي والفطري، فالقبيلة طبيعية ولقد رأينا شرح برتراند راسل

لنشوئها وعلاقة ذلك بضرورات البقاء والنماء. أما القبائلية فهي قيمة عنصرية تقوم على كل ما هو غير فطري وغير طبيعي وتتأسس على ما هو نسقي ثقافي، كما سنشرح في فصول هذا الكتاب.

ب ـ إن القبيلة هي مفردة من مفردات أخرى تتفق كلها في الخصائص وفي العيوب، والشجرة اللغوية والمصطلحية هنا تشمل: الفئة والطائفة والمذهب والشعب والعرق، ومن كل واحدة يتولد مصطلح مصاحب يشوه الأصل ويحرفه مثل الطائفية والفئوية والمذهبية والشعوبية، وتتبعها القبائلية والعرقية والعصبية والشوفونية القومية والأعراقية.

ج ـ لو لم يكن لدينا قبيلة ومذهب وطائفة لقام غيرها مقامها كمصدر للتفاضل والتمييز، وأبسطها المدينة والقرية والحارة، وأخطرها اللون واللغة والمعتقد والعرق، ونحن نعرف من التاريخ والواقع مقدار العصبيات والعنصريات التي تنتجها المعتقدية العرقية حتى بلغ التطهير العرقي مبلغا لا يتصوره الخيال وبلغ التسامي والتعالي الثقافي واللغوي والأجناسي مبلغا صنع حروبا كبرى مرت على البشرية وشهدتها أوربا الحديثة مثلما شهدتها أفريقيا ومن قبلها اجتياحات الأوروبيين لشعوب أمريكا الأصليين ومقدار الموت والتصفيات هناك، وكل هذا يبدأ من رؤية البشر للبشر بناء على نظارات ملونة تصبغ الأشياء بلون النظارة وتصطنع لها لونا ألبس عليها في صورة لم تنبع منها، ولو تمكن المغلوب من الغالب لفعل الشيء نفسه، وهو ما كنت سميته من قبل بنسقية المعارضة[15].

د ـ هناك دوما مفهومان يتحكمان في الإنسان هما الأصل والتمايز، فالإنسان مجبول على اختراع رصيد ثقافي له بناء على ثنائية

---

(15) عبد الله الغذامي: النقد الثقافي 215.

النسب الحسب، ويسميه بالأصل، ويظل يسند نفسه وذاكرته على هذا المفهوم وابتكر القصائد والحكايات والملاحم لتعزيز هذا البعد الرمزي والتمسك به، ومعه يأتي مفهوم التمايز حيث يجنح الإنسان إلى تصور خصائصه وسماته الطبيعية والثقافية على أنها أفضليات وليست مجرد خصائص فطرية، وإذا ولدته أمه أشقر اللون بينما جاءت جارته بولد أسود صار هذا علامة تميز ورقي وترتب على ذلك تصورات شتى عن سمو عقلي وأخلاقي ثم يتلوه تعال مسلكي، ولا يقف هذا عند حد، حتى ليكون حربا وقتلا وتصفية جسدية من بعد التصفية المعنوية والقتل المجازي.

هـ ـ ولا بد أن نضع في اعتبارنا أن هذه أمور تواصلية أي أنها لا تنقطع ولا تهزمها المثاليات والأخلاقيات، ومثلما نجدها في ثقافة ما قبل التاريخ فإننا نجدها في ثقافة ما بعد الحداثة، بل إنها من خصائص مرحلة ما بعد الحداثة ـ كما سنرى في مبحث العرقية ـ.

و ـ تبعا لذلك فإننا ندرك أن الشرور ليست مخترعا قبائليا فهي موجودة من قبل ومن بعد[16]. وليست العنصرية سمة خاصة بالقبائلية كما أنها ليست حكرا على الجهل دون العلم، بل إن الفلسفة أسست للعنصرية كما في جمهورية أفلاطون حيث صار كل من ليس من أبناء أثينا عبدا وتم نفي النساء وتحقيرهن، وكما ورد في نص قانوني فرنسي بأن النساء والعبيد الأطفال ليسوا مواطنين[17]. وما أمر هتلر وبوش الابن وعنصرية إسرائيل بالأمر البعيد عن التمثل.

ز ـ إن الأمر يقتضي النظر دوما في مفاهيم العنصرية والعنصرية

---

(16) انظر جورج ستينر ـ مرجع هامش 13 ـ حيث يؤكد أن المدينة الكبرى الما بعد حديثة تحمل خصائص القبيلة القديمة سواء بسواء خيرا أو شرا.

(17) عبد الله الغذامي: المرأة واللغة 33.

المضادة ومفاهيم السلطة والمعارضة، حيث تنتج كل عنصرية ما يناقضها من عنصرية ناسخة، وتنتج كل سلطة معارضة تتسم بالسمات نفسها، ولذا فالعنصرية لا تخلق نفسها فحسب بل تخلق نقيضها وناسخها، والسياسة تخلق معارضة تشبهها[18].

من هنا يكون بحثنا عن القبائلية بحثا في نقد النسق الثقافي ووضع المصطلحات في سلمها الدلالي الجامع لخصائصها.

5 ـ العرقية

يحدث اليوم في الدراسات الأنثروبولوجية تحول من دراسة القبائلية إلى دراسة العرقية[19]، على أساس أن العرقية قد صارت هي المبحث العام الذي يشمل كل أنواع التشكيلات المترسخة في تصنيفات البشر لأنفسهم وتمييز بعضهم عن بعض، وستكون القبائلية هنا فرعا عن المبحث الكلي في العرقيات، ولسوف نرى أن هذا كله هو من مصطلحات ما بعد الحداثة مثلما أنه من مظاهرها وإفرازاتها بما إنها تغير نوعي على مستوى الفكر وعلى مستوى الممارسة، وقبل الخوض في هذه المسائل لابد من وقفة على مشكل المصطلحات ومشكل ترجمة المصطلح حيث نبدأ أولا مع موسوعة علم النفس والتي ترجمت مصطلح (Ethnicity) إلى (أجناسي)[20] وهي ترجمة تتداخل بالضرورة مع ترجمة مصطلح Genre وكذا يحدث تداخلات كثيرة مع مصطلحات عدة جرت ترجمتها كلها إلى العربية لتحشر في كلمة واحدة

---

(18) عن ذلك انظر المعارضة النسقية: عبد الله الغذامي: النقد الثقافي 215

(19) انظر: T. Eriksen; Ethnicity and Nationalism 10 وسيشار إليه بعد ذلك ب (إريكسن).

(20) عبد المنعم الحفني: موسوعة علم النفس، مكتبة مدبولي، القاهرة 1978

هي (جنس) وأضع هنا جدولا مصطلحيا عن خمس كلمات إنجليزية مختلفة في معناها وفي مفاهيمها بينما وضعت في مقابل كلمة جنس العربية، وهي كالتالي:

Gender Sex Race Genre Ethnicity

وهذه كلها كلمات جرت ترجمتها بكلمة (جنس) في عدد من المعاجم والموسوعات، وفي مقابل ذلك جرت اجتهادات أخرى لترجمتها بأشكال مختلفة سنختار منها التالي:

أ ـ عرقية (Ethnicity)، وهي ما يسود عند معظم الدارسين.

ب ـ أجناسية (Genre) وهي التي شاعت بين دارسي النظرية النقدية.

ج ـ عنصر (Race) والشائع عربيا هو ترجمتها بكلمة (جنس) ولكن هذه الترجمة ستكون قاصرة وغير معبرة خاصة حينما نحتاج إلى استخدامها في توصيف الأحوال من مثل استخدام الصفة (Racism)، وهي صفة لا تفيد فيها كلمة (جنسية)، والمستخدم عربيا في الصفة هو مصطلح (عنصرية) مما يعني أن (Race) والصفة منها (Racism) قد أخذتا ترجمتين لا تتصل إحداهما بالأخرى، ولضبط هذه المسألة وحاجتنا إليها في هذا المبحث لزم اعتماد كلمتي (عنصر / عنصرية) كمصطلحين من جذر واحد كما هو في الأصل المنقول عنه. وليس بكلمتي(جنس / وعنصرية) كما هو الشائع وما فيه من لبس وفصل.

د ـ رفث (Sex) وهي ترجمة لباحث عربي فضلها على كلمة جنس ورأى أنها أشمل وأدق حيث تجمع ما بين اللفظي والحسي[21].

---

(21) هو الروائي العربي الطيب صالح الذي يميل ويقول بهذه الترجمة في أحاديث عامة ولم يدونها في كتابة

هـ ـ جنوسة (Gender)[22] وهي ترجمة أراها أدق وأحوط تجنبا لتداخل المصطحات.

ولسوف أعتمد هذه الترجمات بهذه الصيغ في كل مرة يمر علينا مصطلح من هذه المصطلحات.

وكلمة عرقية هي مصطلح جديد كما يؤكد الباحث النرويجي توماس إريكسن[23] على خلاف مصطلح القبائلية في قدمها وشيوعها البحثي والاجتماعي، وأول ظهور للعرقية كمصطلح كان في معجم أكسفورد عام 1972 وأول من وظفه بحثيا هو العالم الاجتماعي الأمريكي ديفيد ريزمان عام 1953 وهي في الأصل كلمة إغريقية تعني الوثني، ثم صارت تستخدم في الإنجليزية لتعني العلاقات السلالية بين الناس ثم أكتسبت المعنى الاصطلاحي العام الذي يتضمن المنظومة الطبقية والمعتقدية والجنوسية إضافة إلى التمثلات السياسية والمؤسساتية (إريكسن 3).

ويتقدم المصطلح في الشيوع البحثي والمعرفي تبعا للانفجار الثقافي المرتبط بالعولمة والهوية والحداثة، كما يقول إريكسن (ص 1) وإن كنت أرى وضع مصطلح ما بعد الحداثة بديلا عن الحداثة كما يراها هو، وأقول هذا لأن ظهور الهويات الفرعية وبروز الهامشي هو من سمات ما بعد الحداثة ولم يكن من سمات الحداثة على عكس ما ذهب إليه إريكسن، وسأفصل الأمر في مبحث الهوية لاحقا في هذا الفصل.

---

(22) قالت بها مترجمتا كتاب (المرأة والجنوسة في الإسلام) لليلى أحمد، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 1999.

(23) توماس إريكسن: انظر الهامش رقم 19 ص هـ وما بعدها.

وللعرقية بعد شعبي يوحي بأنها تشير إلى الأقليات وقضاياهم والعلاقة بين الأجناس، ولكنها في المباحث الأنثروبوليجية الاجتماعية صارت تعني مظاهر العلاقات فيما الجماعات التي ترى نفسها أو ينظر إليها على أنها ذات خصائص ثقافية متميزة (أريكسن 4)، أي أن التركيز البحثي هنا هو على السمات والتمايزات الثقافية، ومن هنا تكون العرقية مظهرا ثقافيا لكل أنواع الجماعات سواء المجاميع الكبرى أو الأقليات، ولن تكون المجموعة الكبرى أقل عرقية من أصحاب الأقلية كما يؤد إريكسن.

ويهتم إريكسن بالتفريق بين مصطلحي العرق والعنصر، ويستبعد الأخير من الاستخدام العلمي ويسوق لذلك أسبابا تؤكد الفروق وتعزز معنى العرقية، وأول هذه الفروق هو أنه من الثابت أن العناصر (الأجناس) دخلت في تمازج وتوالد فيما بينها وتداخلت الجماعات البشرية لدرجة انتفت معها إمكانية افتراض حدود فاصلة بين الأجناس وأصبح ذلك افتراضا عديم المعنى، والثاني هو أن السمات الفيزيائية المتوارثة لا تخضع لتقسيمات واضحة تحسم الحدود بين العناصر، وسنرى أحيانا أن الفروق فيما بين جماعات عنصر بشري واحد أكبر بكثير منها فيما بين مجموعتين (عرقيتين)، والثالث هو أن الخصائص الوراثية لا يمكنها أن تفسر لنا التنوعات الثقافية، وهذا ما يؤمن به كل باحث جاد اليوم. وفي الداروينية الجديدة تأتي مقولة التطور السيكولوجي وهي مسألة مجمع عليها أو يكاد، وتؤكد هذه المقولة أن البشر في كل مكان يولدونَ محملين بقدرات متماثلة أي كونية الخصائص وعموميتها دون فروق وراثية أو عناصرية (إريكسن ص 5).

ومن الواضح أن مفهوم العنصر يفترض أن الشخصية مربوطة بطريقة ما بالخصائص الوراثية، وقد يحدث شيء من التداخل بين مصطلح العرق ومصطلح العنصر وهذا ما حدا بمايكل بانتون كما ينقل

إريكسن (ص 5) إلى حسم المسألة مفرقا فيما بين هذين المصطلحين ليقول إن مصطلح (العنصر) يحيل إلى التصنيفات السلبية للناس، بينما يأتي مصطلح العرقية للتمييز الإيجابي فيما بين الجماعات. والعرقية عند بانتون معنية برسم الهويات التي تمس (النحن) بينما يجنح مصطلح العنصر إلى رسم التصنيفات التي تمس الغير (هم). وهذا تفريق يتضمن أن العرقية مصطلح إيجابي ينتهي بالدمج، بينما يأتي مصطلح العنصر كمقولة سلبية تفضي إلى الطرد، حسب شرح إريكسن لقول بانتون، وقد نرى في العربية مجالا أوضح للتفريق بين العرقية والعنصرية، حيث بحث العرقية يكون حول الخصائص الثقافية للذات وللنحن وهذا أمر إيجابي واندماجي، بينما العنصرية طاردة وسلبية، وسيخدمنا هذا كلما أردنا التفريق بين القبيلة والقابائلية حيث القبيلة إيجاب وهي حديث عن النحن، بينما القبائلية سلب وهي إقصاء للغير، أي هم كنقيض للنحن. وحسب بانتون فهذا في أصله بحث في الجماعات أو التصنيفات، وكل قول في الأعراق هو بحث في خصائص المجاميع البشرية بينما التقسيم التصنيفي يكون نظرية عنصرية. وفي عملنا نحن نضع ثنائية القبيلة والقبائلية تحت هذا التفريق المصطلحي ذاته.

كل إنسان وإنسانة في هذا الكون ينتميان بالضرورة إلى عرق من نوع ما، ولم تعد البوتقة الصاهرة فعالة في صهر الجماعات وإلغاء الفروق، ولكن قولنا هذا لا يعني بحال أن العرق هو خلاصة نقية من الأخلاط، بل إنه من المحال أن تجد عرقا صافيا وخالص النسبة، مثله مثل الشعب والعنصر وسائر المكونات كالقبيلة والمذهب والطائفة، حيث تختلط الأصول والمكونات العرقية وتتمازج الدماء، وينتفي الدم الصافي في تزاوج مستمر كما تتزاوج الأفكار في المذاهب والمعتقدات حتى لتتشابه وتتخالف وتتقاطع مع بعضها البعض، وتظل ـ مع هذا ـ تدعي الصفاء والطهورية، وهي دعوى غير واقعية. ونحن كشعب عربي

تمازجنا منذ أصل ظهورنا على الخارطة الثقافية، وأبرز أمثلة ذلك هو زواج إسماعيل من جرهم وظهور العرب الذين ظللنا نسميهم بالمستعربة، مع أن الكل مستعرب قديما وحديثا، ومنذ أن نطق إسماعيل بالعربية وتزوج امرأة عربية صار عربيا وجاءت ذريته نتيجة لهذا الاختلاط العرقي والثقافي بكل ما يحمله ذلك من تفاعل، وليست هذه الحادثة الوحيدة، بل إن ابن خلدون قسم العرب إلى أربعة أقسام هي[24]:

1 ـ العرب العاربة

2 ـ العرب المستعربة

3 ـ عرب تابعة للعرب

4 ـ العرب المستعجمة

ومن هذا التقسم بنى ابن خلدون تصنيفه لممالك العرب وهو تصنيف نشهد وقائعه على الخريطة السياسية اليوم من المحيط إلى الخليج حيث تلاقحت الثقافات والأعراق والألوان حتى صار الكل عربا دون اللجوء إلى شجرات نسب تؤكد أو تنفي، وهذا مثال حي مستديم على ما يمكن أن نتصوره بوصفه عرقا.

والعرقية هي متصور ثقافي تشترك فيه جماعة من الناس ترى أن خصائصها الثقافية تفرقها عن جماعات أخرى تجاورها أو تحتك معها، ويحدث التمييز بين الأطراف بناء على الخصائص المعتمدة عند كل فريق، ويزداد التمايز كلما تقوت الفروق. ومن الممكن أخذ هذا على أنه هوية اجتماعية تتأسس على الاختلاف بين النحن والآخر، أي أنها انتساب ذاتي مبني على متصور مجازي يفعل مفعولية الروابط في

---

(24) سوف نناقش مقولة ابن خلدون هذه بتفصيل في الفصل الثالث (الاستعراب).

النسب. وكما يلاحظ إريكسن[25] فإن الجماعات العرقية تجنح إلى خلق أساطير عميقة البعد تحكي عن أصول تأسيسية لها، ويغريها ذلك بالتزاوج المغلق على أبناء هذه الأسطورة أو تلك، مما يعزز المعنى المجازي لنشأة العرقيات، وهي متصور أكثر منه حقيقة ولكنه تصور يبلغ حد الحقيقة القطعية ولا يمكن تجاهله أو إلغاؤه لما له من مفعولية واقعية في حياة البشر وسلوكياتهم التي تتحول من بعدها الأسطوري والرمزي وتظل تتحكم في رؤية الناس لأنفسهم وفي نظرتهم للآخرين. ولذا فإن أول علامات العرقية تكون في التمييز بين النحن والآخر (إريكسن 19). ومن نظام التمييز بين هذين الضميرين (هم / نحن) يأتي سؤال يطرحه أريكسن بذكاء وبحق، عما إذا كانت النقابات العمالية هي نوع عصري للقبيلة (ص 33)...؟؟!!.

وهذه خصائص وسمات لا ترد كلها مورد السلب، ولقد طرح ستيف فتوني[26] تصنيفا مفيدا هنا عن نوعين من العرقية هما العرقية الباردة والعرقية الحارة. والباردة هي العرقية التي تبني الهوية للدفاع عن الذات، بينما الحارة هي التي تسعى إلى إقصاء الآخرين أو تصفيتهم، وهذا يتفق مع ما قاله بانتون في تفريقه بين العرقية والعنصرية من حيث إيجابية الأولى بما إنها بناء لخصائص النحن بينما العنصرية سلبية لأنها نفي للآخر.

وليست العرقية سوى وجه لسؤال الهوية وهو سؤال مركزي حيث تلتبس الأمور حتى لتبدو العرقية وكأنما هي ناتج لسؤال الهوية، أو العكس، حيث تكون الهوية وكأنما هي الباعث الثقافي المضمر لقضية العرقية. وهو ما سنقف عليه في المبحث التالي.

---

(25) إريكسن عن هذه الأفكار كلها ص ص 12 13 19 (المرجع المذكور في هامش 19).

(26) هذا ما ينقله إريكسن 33.

6 ـ الهوية (ما بعد الحداثة)

كان مشروع الحداثة مشروعا عقلانيا ليبراليا وفي مطمحه أن يزيل الفروق العرقية[27] ليؤسس لنموذج كلي تمثله أوربا وأمريكا في تجسيد تام لقيمهم الحضارية والفلسفية، ومنها جاءت فكرة (البوتقة الصاهرة) التي تعني تذويب الأعراق والثقافات والفلسفات في صيغة كلية واحدة، ذاك مطمح الحداثة غير أن مرحلة (ما بعد الحداثة) جاءت لتفجر الهوامش وتكشف عن عجز الوعد العقلاني الليبرالي في تحقيق العدالة والحرية وتضع الكل أمام الحقيقة القاتمة التي لم تستطع العقلانية الأوربية معها منع الحروب والكوارث الاقتصادية والأخلاقية وكان هذا إخفاقا لكل وعود الحداثة[28]، ومنذ زمن الحروب في القرن العشرين قتل هتلر وستالين والحربان العالميتان عشرات الملايين من البشر ولم ينته القرن إلا بتصفيات عرقية في البوسنة وفي البلقان وسط القلب الأوروبي وحداثة القرن العشرين[29]. ومن قبل القرن العشرين كانت مثالية القرن التاسع عشر تعتقد أن التعليم وحرية التنقل بين البلدان والرفاه الاقتصادي ستحمل معها قدرا عاليا من التعايش والتسامح بين الثقافات[30]. غير أن الأمراض والأوبئة ونسبة الفقر ظلت في تزايد مخيف ومعها ظلت الكراهية المتبادلة بين الشعوب وكان الاستعمار أبرز علامات القرن العشرين. وكما يؤكد جورج ستينر بحزن شديد فإن التعليم لم يمنع العنف البشري ولم يقيد الضغائن، بل إنه ويا للهول

---

(27) السابق

(28) عبد الله الغذامي: النقد الثقافي ـ الفصل الأول مبحث ما بعد الحدااثة، ص 37 وانظر هناك رأي بولين ماري روزينو.

(29) جورج ستينر: قواعد الابتكار 3 ـ المرجع في هامش 13

(30) نفسه

ساعد أو في الأقل غض الطرف عن الشمولية والسادية الحضارية وترك العنف يأخذ دوره إن لم يكن قد غذاه وبرر له. ويخلص ستينر إلى الاعتراف المؤلم بأن العنف والقمع والعبودية الاقتصادية واللاعقلانية الاجتماعية هي أمراض مستوطنة في التاريخ سواء في زمن القبيلة أو في زمن المدينة الحديثة[31].

ثبت أن البوتقة الصاهرة كوصف مثالي للمجتمع الأمريكي لم تعد كذلك، ولم يتحقق الدمج الثقافي بأي من أركانه الأساسية وظل اللون والمعتقد واللغة والمطامح الفئوية ظلت كلها قيما أساسية غير قابلة للمحو أو التعديل، وهذا دفع بالنموذج الغربي إلى الدفاع عن نفسه عبر قوانين منها قانون (صون العلمانية) في فرنسا، وهو مسعى يكشف عن عجز الحداثة عن تحقيق وعدها الأصلي في تذويب الفروق، حتى صار كل فريق يسعى إلى تأسيس هويته بناء على الحدود الفاصلة والمميزة لكل فريق عن الآخر، وطرح عدد من الباحثين الأمريكيين مقولة إن المجتمع هو (صحن سلطة)[32] كبديل يعلن فشل مقولة البوتقة الصاهرة، ويعترف بواقعية الحالة البشرية حيث يأتي التكوين بناء على التنويعات الأصلية التي لا تنمحي وتظل تحمل سماتها وصفاتها مهيأة للصراع مثلما هي قابلة للتعايش، وفي ثنائية الصراع / التعايش تسير الثقافة مدفوعة بهذا تارة، وبذاك أخرى. وفي أمريكا تحركت الأقليات الهامشية من مثل جماعات السود والجماعات العرقية والثقافية الأخرى، وتحركت النساء ومثلهن المهمشون والمقموعون والأقليون، وصار كل فريق يعبر عن هويته وثقافته دون تردد، وصارت الهويات المتنوعة والمتعددة أهم علامات الخطاب على مستوى المصطلحات

---

(31) السابق 4

(32) إريكسن 9 20

وعلى مستوى السلوك. ولم يفت على باحثين كثر[33] ملاحظة أن الحلم الأمريكي في البوتقة الصاهرة لم يحدث قط، وبدلا من محو الفروق العرقية فإن المجتمع الأمريكي الحديث قد خلق وعيا جديدا في تعريف الذات، وهو وعي بالأصول والجذور التي يعود إليها كل عرق، وكثير من الأمريكيين يستخدمون أصولهم العرقية بفاعلية كلما أخذوا بالبحث عن عمل أو زواج، مثلما يؤثر ذلك في اختياراتهم للسكن والجوار، وينظرون إلى أنفسهم على أنهم إيطاليون أو بولنديون، إضافة إلى كونهم أمريكيين مهما بعدت بهم ذاكرة الهجرة (إريكسن 9).

لقد كان عيب المثالية الحداثية هو في تغليبها عنصرا واحدا على سائر العناصر وهو تغليب يقوم على الإلغاء وجاءت فكرة (جوزة الهند) وهي التعبير الذي يخط للهنود طريقهم عبر مسالك الحضارة الغربية، وجوزة الهند نبتة تبدو من خارجها سمراء وهي في داخلها بيضاء، أي رجل أسمر يتصرف ويفكر كالأبيض، ولقد حدث هذا للمهاجرين الأولين اللذين جاؤوا من آسيا ومن أفريقيا، وكان هذا هو الطريق الوحيد للعيش والبقاء، غير أن الأجيال التالية تعرضت مع غيرها من الأقليات إلى رياح المعنى المابعد حداثي في الهوية والبحث عن المعنى الذاتي.

وفي هذا الجو من الإخفاق الحداثي من جهة وانكشاف الهامش المابعد حداثي من جهة أخرى جاءت الهويات، وهي معنى ثقافي جديد، وهو جديد كمصطلح وجديد كمعنى، ويمكن حسبانه على ما بعد الحداثة كأحد سماتها الأساسية. وفي جدة المعنى وفجائيته يشير سيجمونت بومان إلى موقف صار في بولندا حيث جرى تدريب رجال

---

(33) أريكسن 9

الإحصاء على رصد التكوينات السكانية في ذلك البلد ومن الأسئلة سؤال يتعلق بالأصول العرقية للسكان لكشف خلفيتهم القومية والعرقية بما إن ذلك معيار للهوية، ولكن الباحثين أخفقوا في ما لا يقل عن مليون حالة، حيث استحال على الناس استيعاب السؤال، ومع أن موظفي الإحصاء أظهروا بطولات هرقلية في البحث والتفهيم إلا أنهم فوجئوا بأعداد من السكان يردون على سؤال الهوية العرقية والأصل بقولهم: نحن من هنا، نحن سكان محليون، إننا ننتمي لهذا المكان، ولم يستوعبوا كلمات كالقومية والعرقية والهوية، ولهذا اضطرت دائرة الإحصاء إلى إدراج خانة تحت مسمى (محلي / محليون)، كحل لمشكل المصطلح[34].

إن فكرة (الهوية) و (الهوية القومية) لم تخرج من بطن التجربة البشرية في حمل أو حضانة طبيعيين ـ كما يقول بومان، ص 20 ـ ولم يكن ذلك مخاضا فطريا للتعريف بالنفس كحقيقة ملموسة، لقد حدث إجبار مصطلحي على الناس يفرض معناه عليهم وهو متخيل حكائي، وتحول هذا المتخيل ليكون حقيقة معطاة، وهو متخيل يتجه لملء فراغ مكشوف بين مضامين هذه الكلمة وتحفيزاتها وبين الحال الواقعية للإنسان. لقد ولدت الهوية من رحم أزمة الانتماء لتردم الفجوة بين إحساس المرء بما هو جدير به وبين ما هو عليه، ولكي ترتقي بواقع الإنسان إلى مستويات ما توحي به مقولة الهوية، أي لتعيد صياغة الواقع ليقترب في شبهه مع موحيات الفكرة (بومان 20).

يفرق بومان (ص22) بين هويات تنافسية وتقبل الطرف الآخر وأخرى تشترط الولاء المطلق ولا تعترف بالمعارضة ولا تقبل المنافسة، وهذه هي الهوية القومية حسب مصطلح بومان الذي يبدو

Z. Bauman; Identity 18 (34)

مقتنعا بهذا التفريق غير أن ما نراه هو أن هذا تفريق ظاهري، والذي يحدث دوما هو أن الهوية ـ أية هوية ـ تجنح للقطعية كلما اشتدت عليها المنافسة أو أحست بالخطر، ولا مكان للمعارضة هنا ولا للمنافسة الحرة. ويصعب دوما التميز بين الهوية والانتماء أو بين الهوية والاستجابة الفطرية كرد فعل أعمى على التحديات، ولنا أن نستخدم كلمة بومان نفسه في أن ما نصفه بالطبيعي والطبيعية هو أبعد ما يكون عن الحقيقة الطبيعية (ص 23) أي أن هذه صفات نبتت من المعجم الثقافي وتعززت به ولم تكن مخاضا فطريا تولد من الرحم الأول للكائن البشري، وكذلك هو مفهوم الهوية الذي جاء ليقسم الواحد إلى فرقاء وليصنع تمييزات لغوية وعرقية ومعتقدية تكونت في سيرورة طويلة من سلوك البشر وثقافاتهم حيث التنوع يفضي إلى التميز وليس إلى المنافسة، والتعارف ينتهي بالتناكر وليس التآلف. وحسب الطرفة التي ينقلها بومان (ص 27) عن ملصق إعلاني كبير في شوارع برلين ظهر عام 1994 يخاطب الجمهور الألماني قائلا لهم: (مسيحك يهودي، وسيارتك يابانية، والبيتزا التي تأكل إيطالية، وديموقراطيتك يونانية، وقهوتك برازيلية، وفسحتك تركية، وأرقامك عربية، وحروفك لاتينية، وجارك وحده هو الأجنبي).

يتقبل الإنسان كل ما هو أجنبي وغرائبي إلا إذا كان إنسانا آخر، وهذا هو ما تفعله لعبة الهويات والتي تثبت دوما قدرتها على تحويل التعارف إلى تناكر والتقارب إلى تخالف.

إن التوق الإنساني لتحقيق الهوية ينبع من الحاجة للأمان الذاتي، وهو نوع من الأمان الذي يصفه بومان بأنه أمان يعتريه الغموض، ومهما اكتنز هذا الشعور بالوعود والهواجس فإنه رهن لتجارب غير ممتحنة مما يجعلها هواجس ضبابية تسبح في فضاء ملتبس وهو شعور طافح بلا سند يدعمه، هكذا يصفه بومان وهو الرجل المهاجر والملتبس

الهوية بين أصل مفقود وموطن ظل موضع سؤال مستمر بالنسبة له، وهذا تشخيص مرتبك للهوية بوصفها شيئا ملموسا وبوصفها شيئا مدروسا، ولذا أصبحت الهوية بالنسبة له موضعا فيما بين / بين، وهي على المدى الطويل تصير مصدرا للانفعال المتوتر (بومان 29).

وليس يخفى على بومان ما تتوق له النفس الحرة في المجتمع الحر بأن تكون متجاوزة للهويات القسرية، وفي الأزمنة الحديثة تبدو انسيابية الزمن وميوعته مغرية بظهور البطل العائم الذي لا قيود عليه، وهذه سمة جماهيرية ومغرية، وفي المقابل نجد الهويات المرسومة تحمل انطباعا سلبيا.

إن كان بومان يقول هذا ويحس باندفاع لقوله فإنه ليس بخاف أن هذا شعور فردي مثالي ولكن الشعور الجمعي غير ذلك وهو شعور يندفع باتجاه اصطناع الهويات وتحسينها ثم تبنيها سياسيا مثلما هو تبن اجتماعي وثقافي.

تأتي الهوية ـ على الرغم من أحلام بومان ـ لتكون مطلبا ثقافيا كإحدى علامات ما بعد الحداثة، والهوية كمصطلح حديث يحيل إلى السمات والخصائص الثقافية المميزة للناس في العنصر والعرق والقومية والجنوسة والمعتقد، وهي مصطلح ظهر بداية في عام 1950[35]. واستخدام هذا المصطلح ينم عن قناعة عميقة بأن حقيقة كل رجل وامرأة هي فيما هما عليه من تلك الصفات الراسخة عرقيا وعنصريا وجنوسيا وقوميا، ولقد سيطر هذا التصور عن اقتناع تام على الناس في الأزمنة المعاصرة، ولقد صار من المتوقع سياسيا وأخلاقيا أن يؤسس الناس مشروعاتهم بناء على هوياتهم، وهذه هي لغة هذا الزمن وإن كانت الأخلاقيات لا تدعو إلى ذلك إلا أنها لم تعد تشجبه أو تندد به

K. A. Appiah; The Ethics Of Identity 65 (35)

أي أنها رضيت به كثقافة عصرية. والخصائص المذكورة قد لا تحضر كلها دفعة واحدة كالجنوسة والقومية وباقي العناصر إلا إن الناس صاروا كتلا من الهويات كأن تقول الرجال أو جماعات النساء، أو المثليين وكذا الأمريكيين والكاثوليك، وليس هذا فحسب بل ستجد الحلاقين والنادلين والفلاسفة، وهي هويات لأنواع من الفئات والشخوص الفئوية (أبياه 65).

تلك سمة ثقافية ماثلة وحية وهي فعالة سياسيا واجتماعيا، وليست الهويات سببا بقدر ما هي نتيجة، ولقد تنشأ حس عميق بضرورتها حتى أصبح ذلك هو النسق العام، وهو خلاصة نهائية لما يطرحه أبياه (ص 64) نقلا عن الأنثروبولوجيين بأنه ناتج عن كون الهويات الثقافية عبارة عن (حقل من العلاقات البنيوية) مما هو ثمرة للصراعات، ولذا تكون الثقافة عاملا حسما في تشكيل الجماعات العرقية، لأنها تحفز الأسباب القديمة والتصنيفات التقليدية السابقة لاستغلال الظروف الراهنة من أجل الدفع باتجاه الفرز الاجتماعي، وتتضافر الأسباب المحفزة مع الموروثات المختزنة لكي تعيد صياغة العلاقات البشرية بين الفئات تبعا لما هم عليه أصلا ومن قبل. ومن أهم حيل الثقافة في تأسيس النسق وإدامته هي الحيلة القديمة الحديثة في توظيف الحكاية، وتفعيل دورها في استنهاض المعاني في نفوس الناس حتى لتصير أساطير الماضي السحيق وحكاياته الملحمية مصدرا مرجعيا لتشكيل الهوية وبناء النسق وتغذيته بالمادة الضرورية لبقائه ومفعوليته، وكل أمة من الأمم تأخذ بهذا مهما كانت درجة ليبراليتها وديموقراطيتها، ولننظر في الصور التي على العملات لدى أي أمة من الأمم حيث يجري انتقاء الوجوه والأشكال التي تختزن حكايات كبرى لهذا البلد أو ذاك، مما يشكل رمزية أسطورية تبعث نسق الهوية وتؤكده باللون والصورة والكلمة، أي أن المجتمع الكلي يوفر لكل فرد من أفراده مادة سردية تمنح حياته

معنى حكائيا مستمر الأثر[36]، وهذا ما يدفع بالعرقيات الأخرى داخل المجتمع بأن تستنبط حكاياتها الخاصة لتواجه ما تراه تهميشا لها وتأتي صيغ للهويات والهويات المعارضة في تبادل للأساطير والحكايات بين الأطراف، ولقد فعل السود في أمريكا ذلك لمواجهة التمييز العنصري فاستعانوا بالملابس والموسيقى وقصص التعذيب، وكل ذلك ترميز أسطوري وحكائي لمواجهة الهوية المركزية بهوية بديلة تقاوم وتناضل في حكاية درامية متعددة الأغراض.

هذه النسقية الأسطورية تأخذ مفعوليتها بقوة حينما يشعر المرء أو المرأة أن الهوية تعطي للإنسان معنى يشرح دلالات حياته وحينما يتحول معنى الهوية إلى رصيد من التجارب المتوارثة، إلى درجة تصبح معها الأسماء والألسنة والثقافة مادة لتمييز شخص عن شخص ثم تصبح مادة لضمائر أخطر من ضمائر الذات أي: نحن وهم، وإن كانت الخصائص الذاتية أساسا لتمييز الشخص من اسمه ولغته ولونه فهي أيضا مادة لفرزه عن الآخرين المختلفين عنه، مثلما هي مادة لجذبه لمن هم على شاكلته كما يحدد كالهون[37]. وهذا هو مصدر صناعة المعنى الاجتماعي، والملاحظ أن القوانين التي تنظم حياة المجتمع تعجز عن صناعة هذه الدلالة، والفرق بين القوانين والهوية هو أن القوانين تنظم الوظائف والفعاليات بينما الهوية تخلق المعاني، ويعرف كاستلز المعنى هنا بأنه التخصيص الرمزي لما تحمله أفعال الناس من نوايا فعالة، والمحدد هنا هو المفعول الاجتماعي لتلك الأفعال. ولذا تكون الهويات أقوى من القوانين والأنظمة، لما فيها من بناء ذاتي وتحسيس بقيمة هذه الذات حسب مفعوليتها[38].

---

(36) انظر أبياه 22

M. Castells; The Power 0f Identity 6 (37)

(38) السابق 7

ويقسم كاستلرز الهويات حسب مقومات نشوئها إلى ثلاثة أقسام هي[39]:

أ ـ الهوية المشرعنة، وهي الهوية التي تنتجها المؤسسات الاجتماعية المهيمنة من أجل إدامة هيمنتها وعقلنتها، كأن تكون العامل الفعال في ذلك حسب منطق نظرية السلطة والهيمنة كما يطرحها سينيت.

ب ـ الهوية المقاومة، وهي الهوية التي تنتج عن النشطاء الواقعين في موقع أو في حال التقليل أو التصنيف الدوني، كنتيجة لسلوك ومنطق العناصر المهيمنة، ومن هنا يبني الهامشيون خنادق للمقاومة والدفاع عن وجودهم، على قواعد ومبادئ مغايرة أو مضادة لما هو عند القوى المهيمنة، وهذه هي سياسة انبثاق الهوية، كما ينقل كاستلز.

ج ـ الهوية المصممة، وذلك حينما يقدم الفاعلون في المجتمع على وضع تصور يفضي إلى هوية جديدة مبنية على ما يتوفر لهم من وسائل ثقافية تعيد تعريف مكانتهم في المجتمع، ومن هنا يسعون إلى تحويل بنية المجتمع ككل وتحوير مساره. ومثال على هذا ما قامت به جماعات النساء حينما تحولت من خنادق المقاومة للتهميش، وتحولت من المطالبة بالحقوق، إلى أمر أكبر من ذلك كله حيث واجهت الثقافة الفحولية وهزت البنية الذكورية للخلية الاجتماعية والثقافية، وعليه تمت مواجهة البنية الكلية في وسائل الإنتاج وإعادة الإنتاج وحالات الجنوسة والشخصية الاعتبارية، مما هو من التقاليد المترسخة في المجتمع الفحولي.

هذه أنواع ثلاثة يقدمها كاستلز ويطرح معها صيغة للعبة الثقافية، وذلك حينما يقوم المضطهد ليس بمقاومة الهيمنة فحسب ولكن

(39) السابق 8

بتحديها إلى درجة ممارسة الاضطهاد الانتقامي منها، وهنا يكون المضطهد ـ بفتح الهاء ـ مضطهدا للمضطهد ـ بكسر الهاء ـ، في لعبة مستديمة، وهو ما نسميه نحن بصراع الأنساق، وبنسقية المعارضة[40]، وذلك حينما تصاب المعارضة بعيوب مماثلة لتلك التي عند المؤسسة المهيمنة. والهوية المقاومة هنا تعزز حدودها الدفاعية وفي الوقت ذاته تعكس وجهة التيار، والسؤال الذي يقف حائرا هنا هو: هل سيتمكن المجتمع ـ أي مجتمع ـ من الاستمرار كبينة اجتماعية أم سيتحول إلى قبائل صغيرة في تصنيفات مستمرة ومتنوعة ومتجددة...؟؟ (كاستلز 9).

لقد جاءت الهوية كمخترع ثقافي ونشأت الحاجة إليها لأنها ردة فعل لتحديات لم تكن معهودة في الأزمنة القديمة، وهي تحديات تجمع الاقتصادي مع السياسي مع الثقافي، وتعيد على كل فرد صغيرا أم كبيرا أسئلة تتعلق بموقعه الكوني وموقع ثقافته حتى صار يدافع عن تاريخه مثلما يدافع عن نفسه ويدافع عن ثقافته مثلما يدافع عن وطنه، ويبحث عن رمزيته مثلما يبحث عن قوت يومه، وهذا ليس خيارا وليس ترفا ولكنها كلها أسئلة حول الذات والوجود والمعنى. وهذا ما جعل باحثين كثرا يطرحون تصورهم عن حدوث حالة تحول من (المجتمع) إلى (الجماعة)، ويجري تعريف الجماعة حسب بومان لا بوصفها قيمة ديموغرافية (إحصائية سكانية)، ولكن الجماعة هي إحساس نفسي بالانتماء إلى فريق، أي أنها معنى مجازي يمنح مكانا آمنا للمنتمي لهذه الجماعة، بما إنها كتلة متآلفة تمنح الطمأنينة والثقة حسب قبولها لعضوية الفرد فيها، وستكون بمثابة الملجأ لهذا الفرد يحميه من غربته وضياعه في زمن أهم سماته القلق والخوف، أي الزمن الذي يصفه

---

(40) النقد الثقافي 215

تورين بأنه زمن ناسخ للحداثة (لا حداثي)، حيث جرى تفكيك كل مؤسسات الحداثة كالدولة الوطنية والمنظمات والأحزاب والنقابات والأمان الوظيفي وغيرها من مؤسسات المجتمع الحداثي. وعلى الرغم من عدم قناعة أي من الباحثين في قدرة نظام (الجماعة) على أن يكون بديلا لنظام (المجتمع) إلا أن الجميع يدرك أن هذا هو ما يحدث الآن فعلا وهو ما يفرض نفسه كموضوع علمي في حقل الدراسات الاجتماعية[41].

وللجماعة كمفهوم صانع للهوية صيغ عديدة تتكون منها الفئات كمادة للتبويب وفرز الانتماءات، ولقد صممها بعض الباحثين حسب الجدول التالي[42]:

أ ـ عرقية: تتكون العرقية من التاريخ المشترك، وسلالة النسب، وأنظمة الاعتقاد، والممارسات، واللغة والدين، وكل ما هو مشتركات ثقافية.

ب ـ العنصرية: تتكون من العناصر البيولوجية الوراثية (المصطنعة) أي المكون الاعتباطي. وهنا نشير إلى تفريق مصطلحي بين العرقية والعنصرية في أن العرقية تقوم على رسم حدود ثقافية تفصل بين الفئات، أما العنصرية فتسعى إلى رسم حدود مادية حسية (بلوك 31).

ج ـ قومية: تقوم على التاريخ المشترك، والسلالة، وأنظمة الاعتقاد، والممارسات، واللغة والدين، في حال ربط هذه الصفات ربطا رسميا بدولة قومية، أي أن الباحث يميز بين العرقية والقومية في الربط بالدولة أو عدمه، وإلا فهما عنده على مكونات متماثلة.

---

(41) D. Block; Multilingual Identities In A Global City 25

(42) السابق 37

د ـ الجنوسية: تتكون من نوعية النظر إلى المكونات الاجتماعية حسب ثنائية التذكير والتأنيث.

هـ ـ الطبقية الاجتماعية: تتكون على أساس مستوى الدخل والمهنة، ومستوى التعليم، والسلوك العام بما إنه أحد رمزيات الشخص وطريقة تقديمه لنفسه أو لنفسها.

و ـ اللغوية: هي نوع من التبويب الثقافي يحدث عبر علاقة المرء بين شيئين متحركين هما: تصور المرء لذاته من جهة وتصوره لوسائل الاتصال المختلفة، بداية من اللغة إلى اللهجة أو اللكنة الاجتماعية.

هذه تبويبات تجعلنا ندرك أن الذات الإنسانية قابلة للتنوع ولن تكون ذاتا واحدة على الدوام، والمرء يمكن أن يكون منتميا لطبقة اقتصادية من نوع ما وفي الوقت ذاته يكون عضوا في عرقية تختلف في خصائصها وفي مصالحها عن فئته الاقتصادية، وسيجد نفسه في منظومات متعددة من الانتماء كأن يكون طبيبا مع الأطباء وأكاديميا مع الأكاديميين وبرجوازيا في طبقة اقتصادية وثقافية ذات مستوى خاص، وهو في لحظات مصاحبة جزء من عائلة أو قبيلة أو عرق وصاحب لسان فصيح أو عامي وله لهجة محلية تنشط في مواقع وتتوارى في مواقع، ويسلك في المعلن بصيغة من الصيغ وفي الخصوص له وضع آخر، ويكون ديموقراطيا في وجه ومستبدا في وجوه، وهذا لا يخص الشخص كفرد وإنما هو سمة كلية وشاملة. ولا شك أن الذي يغلب على المرء دوما هو ما تقرره الظروف والتحديات، حيث تنشط العرقية أو العنصرية تجاه امتحان ظرفي ما وتتغلب على المصلحة وعلى الثقافة والعقلانية، وكثيرا ما تكشف أحداث التاريخ الكبرى أن الأيديولوجيا والقناعات الجذرية تتغلب على المصالح حتى إن المرء ليضحي بنفسه وهي أعلى مصالحه من أجل فكرته أوما يقتنع به، وكذا يحدث في السياسات العليا وفي تواريخ الصراعات التي يتغلب فيها المعتقد على

أي خيار آخر، وهو كله ناتج للبنية النسقية للذهن البشري، وتكشف عن قدرة النسق على حسم الخيارات، أعني خيارات الأمم وخيارات الأفراد معا ودون فروق، وكلما صار خيار جذري بين الأيديولوجيا وبين المصلحة ستتغلب الأيديولوجيا على المصلحة، لأن المصلحة قيمة مادية متغيرة بينما الأيديولوجيا معنى جذري راسخ، ويجري تأويل إحداهما لمصلحة الأخرى وتحوير منطق هذه إلى منطق تلك في تبادل مستمر، ولكن الذي ظل يحسم الحقائق الكبرى في التاريخ هو النسقية القطعية، وهي كذلك على مستوى الأشخاص حسب ما تفرزه الامتحانات الصارخة للتاريخ ولسيرة البشرية، إذ تأتي عناصر الكره والغيرة والثأر بوصفها قوى محركة ومحفزة بقدر أعلى من المصلحة التعايشية والرفاه المادي والرخاء الحسي. وهي معادلة لا تحتمل التفاوض كلما احتك أمر بردة فعل مباشرة له. ولقد أشار إريكسن (ص 73) إلى دراسات ميدانية قام بها تثبت تغلب الاحتماء بالعرق على المصلحة، وتؤكد على مفعولية العرقية وحسمها الجدلي على الرغم من الضرر المادي الناتج عن ذلك، وأشار أيضا إلى حالة الغجر في أوربا حيث ينتصر المعنى الثقافي لهم على كل عامل آخر ويضحون بكل الإغراءات من أجل بقاء كيانهم المختلف، وثقافتهم لا تقوم على التنافس، وأهم ما عندهم هو المحافظة على صيغتهم الذهنية المترسخة عبر الزمن وتضع فاصلا قاطعا ضد الاندماج (إريكسن 74).

من هنا تأتي الهويات كمصدر لصناعة الانتماء الفردي والجمعي وينساق الناس لها بحس قهري محسوم، ونستطيع هنا أن نرصد ملاحظات تكشف عن طريقة تمثيل الناس لأنفسهم وكيف أن الانتماء كهوية هو انتماء أيديولوجي وليس مصلحيا، ولننظر في الأمثلة التالية.

تمثل الهند ثقافة وتاريخا واقعيا وأسطوريا، والهنود عرق أو عنصر بشري قديم ومتواصل، ولو كانت العرقية تكفي لتشكيل الهوية لكان

الهنود كتلة واحدة لها من الصلابة والثبات ما يحول دون تفككها، ولكنها تفككت إلى ثلاث دول هي باكستان وبنجلاديش والهند، وربما نتساءل عن كشمير وسيريلانكا وعن السيخ في وسط الهند، وهذا تقسيم من داخل العرق نفسه، جرى فيه فصل الهوية عن العرق ليحل المعتقد محلها ويجري فرز الناس بناء عليه، ثم إن هذه الفئات إذا ما هاجرت خارج أوطانها تصرفت على عكس ما تستدعيه مصلحتها فصارت فرقا بدلا من فرقة واحدة قوية، كما نراهم في بريطانيا مقسمين حسب دياناتهم (باكستانيون / بنجلاديش / هنود) وهي عناوين ظاهرها وطني وحقيقتها دينية، وهم كلهم في الأصل السلالي عرق واحد كان يجمعهم مسمى الهند، ولكن وبما إن العرق واحد فإن التنافس بينهم لم يعد عرقيا وحل محله المعتقد ليكون هو المميز والمعرف لكل فئة عن الأخرى وصاحبه تقسيم آخر يقوم على الطبقة، وفي الهند طبقية شديدة الحساسية حسب المستوى الاقتصادي للطبقة حتى ظهرت طبقة يحرم على الشرفاء مسها أو الاقتراب منها تحقيرا لهم ودونية في درجتهم، وفي هذه الصورة في مجملها يتلاشى دور العرق كأساس للتمييز بسبب تساوي الجميع فيه، ويحل المعتقد والطبقة لتلغيا العرق حتى صار وكأنما هو غير حقيقي، وينسى الجميع أن الباكستاني والبنغالي هما شعب هندي يشتركون في الأرض وفي التاريخ وفي السلالة ولغاتهم ليست سوى لهجات لأصل لغوي واحد، ومع أن جغرافيتهم هي فضاء واحد شامل وعرقهم هو دم بشري واحد بسحنة جامعة لكنهم تقسموا إلى ثلاث دول وإلى خمس ديانات وإلى لغات استقلت انبثقت من اللهجات لتستقل بهوية منفصلة وسقط ميزان التآلف العرقي والجغرافي لتقوم حروب وصراعات تساعد على الفرز المستمر. وفي حالة التقسيمات الهندية صار المكان عرقا بديلا فباكستان وبنجلاديش كل واحدة منهما انفصلت لتكون عرقا وثقافة ولغة ودينا مستقلا عن الأصل

العرقي والجغرافي، ويتشكل المصطلح العرقي هنا تبعا للجغرافيا السياسية التي قامت على الفصل أولا ثم صارت هوية مترسخة ومتميزة وانمحى الأصل لتحل التفريعات محله، ولا شك أن المعتقد هو المحرك الجذري في ذلك.

هذه صورة الهند ذات العراقة التاريخية الثقافية والأسطورية، ومثلها سنجد أوربا التي أشار برتراند راسل إلى أن الكاثوليك في بريطانيا يجنحون بولائهم إلى أسبانيا مثلما أن البروتستانت في فرنسا يوالون بريطانيا في حالة قيام حرب أو صراع بين الدول، أي أن الولاء الديني أقوى من المنزع العرقي أو الوطني[(43)].

ولكننا لو حولنا النظر إلى السود في أمريكا لوجدنا أن (اللون) يقوم كأساس فعال للتمييز، ويكون اللون هو الهوية، ويتفوق على اللغة وعلى المعتقد وعلى السلالة، والسود في أمريكا جاؤوا من أصول أفريقية متباينة، وهي في الأصل منوعة في ديانتها وفي لغاتها وفي أصولها القبائلية والعرقية والثقافية، وليس بينهم من واصل سوى اللون الأسود، ولقد اتخذ الصراع في أمريكا خاصية اللون ليكون هو الأساس للمقاومة أولا ثم للتمييز الثقافي والاجتماعي بعد ذلك، والسبب هنا هو تعرض السود للقمع والتهميش بسبب لونهم في مقابل اللون الأبيض الذي هو لون السيادة والهيمنة، وهذا التعالي لدى الطبقة البيضاء هو ما دفع إلى المقاومة لدى السود لمواجهة الظلم والقمع.

تأسس اللون الأسود تاريخيا في أمريكا ليكون هو المعنى الأكبر لتعريف الذات وإعطائها قيمة وما هو محتقر ودوني صار هو الأصل التعريفي للذات، وهذه واقعة تاريخية فريدة وكتبت للأفارقة معنى ثقافيا فريدا ومتميزا، خاصة أنها جاءت بصفتها هوية إيجابية تقوم على

---

(43) Russell; Authority And The Individual 17

مواجهة الظلم بطرق سلمية، سياسية وثقافية استخدمت فيها الأدوات الحضارية في الموسيقى واللباس واللهجة اللغوية والرياضة والتمثيل السينمائي والغناء والكتابة الأدبية والأراجيز الحزينة والمواويل البكائية والتحفيزية، إضافة إلى النضال السياسي، فحققت بذلك قوة معنوية عالية التأثير، مع مثابرة منقطعة النظير حتى بلغت الحركة مراحل عالية في مفعوليتها، ويشهد على ذلك استطلاع أجرته إحدى المحطات التلفزيونية في أمريكا حيث سألت مشاهديها عن تصورهم لعدد الأفارقة السود في أمريكا ونسبتهم إلى السكان، فجاءت الإجابات لتضع النسبة عند السبعين في المئة، بينما الحقيقة هي أن السود لا يزيدون عن ثلاثين في المئة. والسبب في تصور الناس بأن السود كثرة وكثيرون هو أن حضورهم في الصورة الإعلامية وفي الخطاب السياسي والثقافي هو حضور رفيع ومتواصل حتى أحدث ذلك إحساسا بكثرتهم وجرى تصورهم في أذهان الناس بأكبر مما هم عليه عدديا، وهذه علامة نجاح فائقة في قدرة النوع على تمثيل نفسه وتمثيل هويته وثقافته ووجوده حتى بدا وكأنما هو قوة عددية، وهو في الحقيقة قوة معنوية وليست عددية.

لقد تمكن السود في أمريكا من كتابة هوية مختلفة ذات قيمة معنوية وعملية نادرة في تاريخ الثقافات كلها، وجعلوا اللون عرقا وهوية وجنسا، وهذا إنجاز عظيم سببه التحدي الذي فرضته الثقافة البيضاء وطغيانها العنصري والاستعلائي، واكتملت الأسباب بتمكن السود من ابتكار نظام سلمي للمقاومة مكنهم من صناعة خطاب مناهض سمته العليا المثابرة والإيجاب حتى تمكن من تحقيق مآربه، وتمثل بوجود شخصيات سوداء ذات رمزية عليا في كل مناحي المجتمع الثقافية والسياسية.

وإن تمكن اللون من تحقيق هذه المعجزة الثقافية في أمريكا فإنه

على عكس ذلك في أفريقيا ذاتها، حيث لم يشفع اللون الأسود لأصحابه ولم يحمهم من الإبادة الجماعية والتطهير العرقي في راوندا والكنغو وغيرهما، وهو تطهير وعنف جرى ويجري من السود ضد السود، أي اللون ضد ذاته، على نقيض ما صار في أمريكا، وكلما جمع الناس جامع كالعرق لدى الشعوب الهندية واللون الأسود عند الأفارقة بحثوا عن فروق أخرى تميزهم وتفاضل بينهم، وفي أفريقيا جاءت الفروق القبائلية لتكون هي الحد الفاصل والموت القاطع بين الأطراف.

وجد السود في أمريكا أن اللون هو الهوية الممكنة للمقاومة، ولو بحثوا عن غير اللون وقودا لهذه الهوية لما وجدوه، فالدين الغالب لديهم هو المسيحية ومعظم السود هناك هم كذلك، و لذا فالمعتقد لا يميزهم عن سائر الطوائف النصرانية في أمريكا، وكذا لن يجدوا مميزا لغويا يعينهم على الاختلاف ولن يجدوا للشعار القبائلي مجالا هناك، ولذا جاء اللون ليكون هو المادة الوحيدة الممكنة للتميز والفرز، وهذا اللون أصلا هو الأساس في قهرهم واضطهادهم، وقد تم جلبهم إلى أمريكا بالإكراه ولم يهاجروا إليها طواعية، وكان مجرد أن تكون أسود فأنت هناك عبد مملوك تباع وتشترى ويستلب جسدك ومعناك، ثم إن درجة المعاناة بسبب هذا اللون كانت ـ وما زالت ـ عالية جدا، واللون هو إعلان مباشر عن الهوية بمجرد وقوع العين على الجسد، وهذا جعله يمثل دعوة مستمرة ويومية للعنف البصري واللغوي مع أي احتكاك، ومن هنا جاء اللون ليكون حاملا لكل المعاني في أمريكا، بينما لا يتوفر له ذلك في أفريقيا حيث يتساوى الجميع ولا يجري تفريق بسبب اللون، ولزم أن يتم الفرز تحت عناوين أخرى تلغي اللون وتتجاوزه.

وننتهي بالملاحظة بأن اللون ليس قيمة في ذاته، وهو إن وحد السود في أمريكا فهو لم يؤالف بينهم في أفريقيا، وما جعل من اللون

هوية في أمريكا هو رفض السادة البيض لأصحاب تلك البشرة السوداء، وتولد عن ذلك معاناة استوجبت مقاومة، وبين الاضطهاد الرافض والمقاومة المطالبة بالحق جاءت الهوية وتولدت المعاني.

إذن الهوية والهويات هي ناتج للتحديات ومتولدة عن الحاجة للدفاع عن الذات ضد أي عنصر مهدد، سواء كان التهديد حقيقيا أو افتراضيا، وردود فعل الانتماء قد تكون إيجابية وبناءة كما فعل السود في أمريكا وقد تكون عنيفة ودموية كما يجري في معظم حوادث التاريخ والثقافات.

ومن الملاحظ ثقافيا أن كل هوية تبرز على العيان فإنها تحفز هويات أخرى مغايرة لها ومضادة لمعناها كليا وهو الغالب، أو جزئيا كما يحدث لدى بعض الأقليات الدينية والعرقية واللغوية في المجتمعات حيث تعبر كل هوية عن نفسها بصيغ توازي حجمها النسبي أمام الهويات الأخرى، وكلما تقاربت النسب في الأحجام تقوت فرص الصراع بين الأطراف، وكلما اختلفت أحجام الكتل تغلبت المجاميع الأكبر وصارت هي الأعلى في صوتها، ولكن الذي يظل ويفرض معناه دوما هو أن الوعي بهوية يجلب نقيضه ومضاده بالضرروة وعلى نفس الدرجة من القوة. ونعطي مثالا على ذلك من أوربا إذ كلما زادت الهجرات إليها زادت رغبتها في تحصين ذاتها التقليدية غير المختلطة، ومن ذلك قانون (صون العلمانية) في فرنسا وهو قانون مقاومة ضد الثقافات المهاجرة، وفي بريطانيا جرى توزيع استبيانات للإحصاء السكاني مبنية على تمييز بين السكان حسب ألوانهم، وجاءت الأسئلة لكي يجيب عليها كل مواطن بريطاني وكل مقيم ويطلب من الجميع تصنيف أنفسهم حسب ألوانهم وأعراقهم، وهي كالتالي[44]:

---

(44) ديفيد بلوك 30

1 ـ أبيض: أ ـ بريطاني ب ـ إيرلندي ج ـ أو أي أصل أبيض آخر.

2 ـ مختلط: أ ـ كاريبي / أبيض وأسود ب ـ أفريقي / أبيض وأسود ج ـ أبيض وآسيوي د ـ أو أي لون مختلط آخر.

3 ـ آسيوي أو بريطاني آسيوي: أ ـ هندي ب ـ باكستاني ج ـ بنجلاديشي د ـ أو أي أصل آسيوي آخر.

4 ـ أسود أو أسود بريطاني: أ ـ كاريبي ب ـ أفريقي ج ـ أو أي أصل أسود آخر.

5 ـ صيني أو أي عرقية أخرى: أ ـ صيني ب ـ أو أي عرق آخر.

هذه أسئلة ابتكرتها عقول المخططين البريطانيين تكشف الصورة الثقافية التي ترتسم في أذهان المجتمع البريطاني عن نفسه وعن القاطنين معه، وهو تصور لا يمكن تخيله في الثقافة البريطانية في القرون الأولى إلى زمن الحرب العالمية الثانية، مما يعني أن الهويات يجلب بعضها بعضا، بعد أن كثر المهاجرون الملونون إلى بريطانيا وبعضهم جلب قسرا كعمالة مسخرة.

ونلاحظ في هذه الأسئلة أن اللون هو العلامة الأولى والكلية فهو البريطاني أو الأوربي دون تفصيل، لكن الأسود والآسيوي والمختلط هي تفصيلات وتفريعات تجاوز الأصل الأبيض وتثير رغبته في معرفة الأرقام وتدقيق الحسابات وإحصائها. وكل هوية تخلق نقيضها ومضادها مثلما تحفز الذات على تحصين نفسها وابتكار مصطلحات جديدة تعيد صياغة العلاقات، وكما نقلنا من قبل فإن (البوتقة الصاهرة) لم تعد صاهرة وتحول المجتمع إلى (صحن سلطة) يتنوع لونا ومذاقا وصورة ومفعولية، وهذه هي مرحلة الهويات الكبرى والصغرى معا،

وليس بغريب على الثقافات أن تحبل دوما بهذه المعاني منذ أن كانت الأفكار نفسها تتحول بفعل الزمن إلى مذاهب ومدارس وطوائف تميز وتفرز مثلما تبذر الشقاق والصراع، حتى ليكون الرأي قيمة عرقية مماثلا للسلالة واللون والجغرافيا.

ونخلص من هذا كله إلى القول إن الهويات هي منتوج ثقافي يحضر اليوم بقوة كإحدى سمات مرحلة (ما بعد الحداثة) وهي ردة فعل على إخفاقات وعود (الحداثة) التي كانت تعد بالعقلانية والليبرالية والعلموية مع تبشير مثالي بالحرية والانعتاق الذاتي والجمعي، ولكنها وعود تبخرت مع نيران الحروب العرقية والدينية وانتشار الأوبئة بالأمراض والتلوث والجشع المالي[45].

ومثلما أن الهويات ناتج ثقافي لهذه المرحلة فإنها تعبر عن نفسها بصيغ متنوعة من مثل اللون كما عند السود في أمريكا، والمعتقد كما عند شعوب شبه القارة الهندية، وفي اللغة كما هي الهوية العربية الأكثر واقعية ودلالة، واللغة عند العرب عامل جمع وتوحيد أكثر من العرق، حيث توحد اللغة العرب وتسمهم بهذه الصفة كهوية شديدة الدلالة، بينما قد لا نجد أدلة تقطع بأن العرب من المحيط إلى الخليج هم من أصل عرقي واحد، والغالب في الأمر هم العرب المستعربة وليس العرب العاربة، وأهم سمات الاستعراب هي اللغة التي تمثل عنوان الهوية والمعنى الثقافي الشامل. وهذا مثال فعال في اعتماد اللغة كأساس لصناعة الهوية، وكما اللغة واللون والمعتقد فإن الدين ككل يأتي ليكون أساسا للهوية الشاملة للأمم الإسلامية حيث يجمعهم الدين وقت الإحساس بالتحدي، وفي زمن الشدة والمواجهة يصبح الدين

---

(45) عن ذلك انظر: عبد الله الغذامي، النقد الثقافي، الفصل الأول، مبحث (ما بعد الحداثة).

الإسلامي عامل توحيد وهوية رمزية ومعنوية توحد الكل، وكلما اشتدت التحديات اشتد تعلقهم بهذا الرمز المعنوي.

وتأتي قيم ثقافية أخرى تعمل عملها في تفعيل الهوية وتحريك معانيها مثل (الجنوسية) وهي استجابة ثقافية واجتماعية للتحديات الكبرى التي ظلت الأنثى تحت ضاغطها بسبب الاستعلاء الفحولي والإقصاء الثقافي والمعنوي فجاءت الجنوسة ممثلة بالحركات النسائية في الاستقلال ولتأسيس وعي جديد بالأنوثة والخصائص المؤنثة، لكي لا تكون قيمة دونية ولكنها قيم اختلاف جسدي وعقلي وهذا لا يعطي الذكورة قيمة أعلى ولا قيمة أقل، وإنما يواجه ما كان استعلاء فحوليا بتفوق الرجل على المرأة، تأتي الجنوسة لتجعل التفحيل في خانة الحياد الثقافي حيث لكل جنس خصائصه ويكون الاختلاف سمة لهذه الخصائص وليس مصدر أفضلية لجنس على جنس.

هذه كلها صيغ تعبر بها الهوية عن نفسها، وتأتي معها منظومة الأفكار والآراء لتكون مصدرا للهوية أيضا، والفكرة تنشأ بسيطة وجلية وتتحول مع الزمن إلى قوة معنوية ضاربة حسب عدد وقوة المؤمنين بها حتى لتصبح صيغة من صيغ الهويات وتصل إلى مستوى يفوق العرقية، وهذا ما نراه في الطائفية وفي المذهبية حيث الأصل كان مجرد أفكار وآراء ثم صارت أدوات فرز وتمييز مع ثنائية الولاء والإقصاء مما هو عرقية من نوع معنوي وأيديولوجي صارم، ويسبب فروقات كبيرة تبلغ حد القتال والتصفيات أو القتل المعنوي بالتكفير والتفسيق، أي الخروج على الجماعة.

وفي قمة كل الهويات تأتي العرقية كأحد أقدم وأدوم الهويات وأكثرها قدرة على التلون والتنوع، ولا شك أن القبائلية هي رديف أزلي للهوية العرقية، والقابائلية بوصفها هوية هي أيضا منظومة معنوية تنبني على شروط الاستجابة للتحديات، وما هو إنساني وفطري يتحول إلى

عنصري حسب ضواغط الظروف، ولا شك أن القبيلة كما قلنا ونقول باستمرار في هذا الكتاب هي قيمة ثقافية واجتماعية مثلها مثل العائلة والشعب والمذهب، وهذه كلها صيغ بشرية في الانتماء الطبيعي والاقتسام الاجتماعي الذي يفعله كل الناس في كل زمان وفي كل مكان، وما من إنسان إلا وهو ابن لأم وأب ومنتم لشعب ووطن وله عائلة وبيت، وكذا هي القبيلة حيث هي صيغة من صيغ التآلف البشري وهو تآلف يعود إلى الظروف المعاشية والإنسانية ولا غبار على ذلك، كما أن محبة المرء لقومه وانتماءه لهم هي أمور فطرية لا تعاب ولا تستنكر، ولكن إذا ما تحولت المحبة إلى عنصرية تقوم على التميز مع تصور تفوق العنصر على من سواه لمجرد التسلسل النسبي فهذا هو ما يحول القبيلة إلى قبائلية مثلما يحول الشعب إلى شعوبية والطائفة إلى طائفية والمذهب إلى مذهبية، أي تحول الطبيعي إلى اصطناعي، وهو اصطناع أسطوري يؤسس للعرقية السلبية وللهويات القاتلة ولو معنويا، وسنزيد هذه الأفكار بحثا وتدقيقا في فصول الكتاب القادمة. غير أننا نقطع اللبس هنا ونقول إن هذا المبحث وهو يطرح مقولة إن الهويات هي منتوج مابعد حداثي فهذا لا يعني أن العرقية والقبائلية والجنوسية هي أمر حديث وجديد ولا يعني أن هذه المرحلة المعاصرة قد خلقت هذه الهويات، بل هي موجودة منذ اليوم المبكر للخليقة ولكنها تنشط وتفتر حسب حالات من الفعل وردود الفعل، وهي تحدث اليوم كفعل مصاحب أو عرض جانبي لمقولات مابعد الحداثة في التعدد، وهو تعدد مطلوب وإيجابي غير أن ما هو إيجابي يتضمن السلبي، وإذا كانت حركة السود في أمريكا قد جاءت إيجابية وفعالة وتحمل معاني عليا ومثالية إلا أن العرقيات والطائفيات والقبائلية في مواقع عالمية عديدة لم تكن بتلك الإيجابية ولم تكن مثالية ولا معطاءة، ونحن سنرى أن حركة السود الأمريكية كانت تحمل الوعود بالتحرر والانعتاق، ولذا ظلت تنمو

مع كل انتصار معنوي تحرزه، مثلما كانت حركة ضد القمع والظلم، بينما العرقية ـ ومعها القبائلية ـ فهي التي ما كانت قط حاملة للوعود ولا مبشرة بانعتاق، وليست مضطهدة كما كان السود في أمريكا، ولكنها صحوة باتجاه النبش عن الأصول في عودة للأصوليات الجذرية التي كانت في مخزن التاريخ والذاكرة، وهي لا تطرح أبدا وعودا بالانعتاق بقدر ما تطرح إغراء بالاستعلاء وإقصاء الغير تحت عنوان: نحن وهم.

هذه فروق جوهرية بين هويات تحررية وانعتاقية وأخرى عنصرية واستعلائية، وهذا ما أوجب علينا التمييز بين القبيلة والقبائلية، بين ما هو ثقافي واجتماعي وما هو عنصري وإقصائي، تماما كحال التمييز بين الشعب والشعوبية، وبين الإيجاب والسلب. أي أن القبائلية هي قلعة احتماء نسقية وتحصين للذات ضد الغير، مع نفي هذا الغير والاستعلاء عليه، وهي أولا وأخيرا استجابة لمتغيرات ثقافية كبرى، وسنفصل أمر هذه المتغيرات في الفصل الخامس (إعادة اكتشاف القبيلة).

7 ـ إشكالية المصطلح

لا وجود لمصطلح ليس بإشكالي وخلافي وعلى درجة أو درجات من الغموض والالتباس، أي أن المصطلح ليس مشكلة وليس إشكالا ولكنه إشكالية، والفروق هنا دقيقة وحساسة فالمشكلة شيء مفرد يقتضي حلا مفردا، والإشكال لبس علمي يحتاج إلى توضيح، إما الإشكالية فهي تركيبية منتظمة من العلاقات التي تتشابك حتى ليكون كل حل من حلولها مشكلة، ولذا تحتاج إلى تركيب معرفي مماثل لتركيبها الإشكالي[46]. ومصطلحاتنا هنا ليست بريئة من هذا وكل ما

---

(46) انظر محمد عابد الجابري: بنية العقل العربي 100 المركز الثقافي العربي / الدار البيضاء 1986

نقوله عن العرقية والهوية والقبائلية هو قول جدلي وفي الوقت ذاته هو تعبير زئبقي مراوغ، وسنظل هكذا مع كل المصطلحات ولذا يظل الجدل حولها، وهناك من الباحثين من اختار عدم الخوض في تعريف المصطلحات ومنهم عدد ليس بالقليل من المفكرين الأنثروبولوجيين الذين اقتحموا مجالات البحث عن العرقية دون الالتفات أو الانشغال بتعريفها[47]، ذاك لأن الدخول في التعريفات هو وقوع في الرمال المتحركة حتى لقد أحصى بعض الباحثين ما يقرب من مئة واثنين وستين تعريفا للثقافة في اللغة الإنجليزية حتى زمن الخمسينات من القرن الماضي[48]، ونعرف كتاب الناقد الإنجليزي آيفوري ريشاردز المعنون بمعنى المعني حيث رصد مئة معنى للمعنى، فإذا كانت كلمة المعنى تحمل هذا العدد المخيف في تنوعها وترادف دلالاتها فكيف بنا حينما نستعين بها لشرح الكلمات الأخرى. . .!!. وإذا كان مفهوم المعنى ذاته يتعدد إلى هذا الحد فهل سيحسم لنا التباسات المصطلحات. .؟ وإذا كانت المعاني متعددة ومتضاربة فهذا هو مصدر اللبس أصلا، وكم تمنى رولان بارت أن يصل باللغة إلى درجة الصفر الدلالي لكي يتمكن الباحثون من تحميل الكلمات ما يريدونه من دلالات جديدة دون أن تحاصرهم المعاني المتوارثة للكلمة نفسها جراء طول الاستعمال وتواتره، ولكنه انتهى بالقول إننا لن نستطيع محاربة المعنى إلا بالمعنى نفسه، وهذه قمة الإشكاليات[49]، ولقد دفعت هذه الإشكالية جاك ديريدا لأن يتصرف بكلمة الاختلاف الفرنسية والإنجليزية فيغير من نظامها الإملائي ليجعل منها كلمة مختلفة الدلالة

---

(47) إريكسن 11

(48) السابق

(49) عن رولان بارت انظر: عبد الله الغذامي: الخطية والتكفير، الفصل الأول.

عن كل ما سبقها، كأن تقول بالعربية (الاختلوف) بدلا عن الاختلاف، وهي حينئذ كلمة لا تشبه سابقاتها ويكون الباحث أكثر حرية في تحميلها المعنى الاصطلاحي الذي يريد دون أن تلاحقه المعاني السابقة لكلمة (الاختلاف)، ولكن هذا لم يخلص ديريدا من مغبة اللبس والغموض وظل مصطلح الاختلاف (الاختلوف) غامضا وزئبقيا عند ديريدا وعند كل من قرأ ديريدا حتى لقد أعلن ديريدا مرة أنه لا يستطيع أن يعطي تعريفا شارحا لهذا المصطح ولا لمصطلح التفكيك[50]. وهذا أمر أدركه حكيم صيني من العصور السحيقة حينما سألوه عما سيفعله لو استلم الحكم على العالم، فقال: سأحدد معاني الكلمات. وكأنما هو يستخدم اللفظة الشرطية العربية (لو) التي هي حرف امتناع لامتناع، وقال باستحالة المطلبين معا، مطلب الحكم الكوني ومطلب تحديد المعاني. ولقد حاول علماء الدلالة ضبط هذه المسألة ومنهم ليتش الذي وضع سبعة أنواع للمعاني[51]، وهي تصل عند ريشارز إلى أكثر من ذلك بكثير كما أشرنا.

أقول هذا لأن مبحث هذا الفصل قام لرصد المصطلحات وإعادة ترتيبها وهو عمل ليس عبثيا لأننا نحتاجه ثقافيا، وأنا لست أعتذر عن الالتباسات التي قد يجدها أي قارئ أو قارئة لهذا الفصل تحديدا، ولكني ـ فحسب ـ أضع مسألة المصطلح بين يدي البحث لكي نعلم أي عمل شاق نحن فيه ليس من حيث حساسية موضوع الهويات فحسب، ولكن أيضا من حيث تضارب الدلالات وتداخلها، ولذا فإنني لا أقول إن القبائلية هي العرقية ولكنني أقول إنهما مترادفتان، وهما معا

---

(50) انظر رسالة دريدا المعروفة برسالة إلى صديق ياباني، ترجمها كاظم جهاد، ضمن كتاب ديريدا: الكتابة والاختلاف، ص 57، دار توبقال، الدار البيضاء 1988.

(51) انظر عبد الله الغذامي: الخطيئة والتكفير، الفصل الثاني.

صيغتان من صيغ الهوية، والهوية هي علامة من علامات النسق الثقافي، وكما أن البشر في أصلهم هم شيء واحد ثم تعدد هذا الشيء فإن صيغ تمثيل هذا المتعدد هي متعددة أيضا، والمرء قد يمثل نفسه عبر عرقه أو لونه أو لغته أو بلدته أو حتى حارته وعائلته، مثلما يمثل نفسه عبر قبيلته ومذهبه وطائفته، وهذا أحد وجوه النسقية الثقافية وطرق تعبيرها عن نفسها وتمثيلها لمقتضياتها، وليس للعقل والعقلانية من دور هنا، وهما اللذان يقطعان بالأصل الواحد للبشر وبالتساوي التام في الأساس، والأديان كلها ومثلها الفلسفات العلمانية والمادية تقول بإطلاق بأن الأصل البشري واحد، والمؤمنون كل المؤمنين يقولون بأن آدم هو الجد المطلق لكل الناس، وفي المقابل يقول الماديون بنظرية التطور في أصل الخليقة، وكلا النظرتين تتفقان حول الأصل الواحد، ولكن الفروق تأتي بعد ذلك تبعا للقانون الثقافي في الفرز والتمييز وهو ما نسميه بالنسق المضمر[52]، حيث تأخذ الصيغ الثقافية طريقها عبر تعاقب الأزمنة فتحقق ذاتها تبعا لشرطين أولهما استنهاض النزعة البشرية في التنافس والتفاضل، والآخر توظيف مقولة (النسب / الحسب) كما شرحناها في مطلع هذا الفصل، وهي المقولة التي تعتمد الزمن وتواتر الأيام كوسيلة لتثبيت معناها وعقد رابطة بين السلالة والمجد حتى لتبدو وكأنها رابط عضوي يدعي الطبيعية والقدرية والقطعية ويصير للأسلاف خاصية يتوارثها الأحفاد تحت دعوى التفرد والأفضلية العنصرية والذاتية، وهذا معنى يتواتر في كل الثقافات حيث يرى الصينيون ما يراه الآريون من تميز وسمو على غيرهم، مثلما يقول شعب الله المختار عن تفرده ويقوله الأبيض عن سموه على الأسود ومثلما يراه أسود يتفوق على أسود آخر، بل ما يراه فرد بتفوقه على

---

(52) عن تعريفنا للنسق انظر: النقد الثقافي، الفصل الثاني.

صديقه وعلى جاره بل على شقيقة، وكزعم الذكر بتفوقه على الأنثى ووصف أفعاله بالفحولية مع تهميش التأنيث، وكمثل رأي قبيلة بتفوقها على قبيلة أخرى أو عائلة على عائلة أو حارة على حارة، وهلم جرا. وينتهي الأمر إما بأفضلية الجميع إن صدقنا كل قوم بما يقولونه عن أنفسهم، أو بدونية الجميع إذا صدقنا ما يقوله كل قوم عن غيرهم. تلك لعبة الأنساق وهي لعبة أبدية ما تختفي حتى تعود، ولقد مر عليها زمن من الكمون وذلك في مرحلة الحداثة كفكر فلسفي وثقافي، ولكنها ما لبثت أن عادت جذعة في مرحلة (ما بعد الحداثة) وهي مرحلة الهويات الكبرى والصغرى، وبرنامج العولمة العملاق اقتصاديا وسياسيا هو نفسه حامل النقيض في ظهور كل الهامشيات بدءا من أمريكا مع السود وجماعات النساء وكل الأقليات العرقية والعنصرية والجنوسية، وامتدادا لأوربا حيث تظهر الهوامش وتعبر عن نفسها وتنفصل في كيانات سياسية وعرقية كما في البلقان، وفي الشرق ظهرت الطائفيات والمذهبيات، وهي كلها صيغ تنمو من تحت عباءة العولمة، وستبدو العولمة هنا وكأنها ضرب من الكوميديا السوداء حيث يحبل الشيء بنقيضه ويبشر بعكس ما يعد.

وإن كانت العولمة تحمل وعودها الخاصة حيث رآها فوكو ياما كذروة للتاريخ بصيغة السوق الحرة والديموقراطية والليبرالية إلا أنها وفي الوقت ذاته حملت صورة أخرى تعكس عن وجه مثير للخوف، وابتدأ هذا من داخل بيتها حينما هاجرت المصانع خارج أمريكا طلبا لليد العاملة الرخيصة وغير المتشرطة، ومعها تحركت رؤوس الأموال بحثا عن المياه الدافئة مما نتج عنه إغلاق المصانع وتجفيف فرص العمل وتعطيل مفعولية النقابات وعمت بهذا البطالة، وخلقت أجيالا من الحانقين على العولمة في أمريكا ذاتها ومن عمالها وكادحيها، ومثل ذلك صارت مخاوف الأمم الأخرى التي تبدت العولمة لها وكأنما هي

استعمار جديد واستغلال ظالم للبشر ومواردهم، وهذا ولد أحاسيس بالحاجة للاحتماء والتحصن، وتم استدعاء الهويات العتيقة من جديد لأن الوعود الكونية لا تطمئن والبحث عن هذه الطمأنينة دفع إلى هذه النكوصية، ولعل ما سنقوله في الفصل الخامس يزيد هذه المسألة تدقيقا.

وختاما أقول إن موضوعنا عن القبائلية هو درس في هويات ما بعد الحداثة، وهذا وجه منها، وإن أي قول فيها هو في الوقت ذاته قول في العرقية وكافة أنواع الهويات الأصولية ذات المعنى الجذري في ثنائية (نحن / هم).

الفصل الثاني

الإسلام والقبيلة

(سألت النبي صلى الله عليه وسلم فقلت: يا رسول الله، أمن العصبية أن يحب الرجل قومه؟ قال لا ولكن من العصبية أن يعين الرجل قومه على الظلم)

ابن ماجه ـ 3997

1 ـ الروافد الثقافية

تقوم الثقافة العربية على رافدين جوهريين، هما الإسلام والقبيلة. اللذان يتنازعان التأثير على الفكر العربي على مدى قرونه كلها، ويتفقان في وجوه ويختلفان في وجوه، ويتناقضان في أخرى، أحدهما يعطي مثاليات معنوية راقية ومتعالية والآخر يعطي قيما ثقافية متضاربة بين العملي والإنساني من جهة وبين العنصري والنسقي من جهة ثانية، وعلى ذلك علامات تكشفها المقولات مثلما يكشفها السلوك. ولسوف تأتي القبيلة في ظل هذا المعنى لتكون ذات معنيين جوهريين هما القبيلة والقبائلية، وهي ثنائية مصطلحية يلزمنا القبول بها والتواطؤ عليها لكي يستقيم تصورنا للإشكال الثقافي، والإسلام في كل ما ورد من نصوص لم يكن ضد القبيلة ولكنه ظل في تضاد مع العصبية أي العنصرية أو ما نسميه هنا بالقبائلية، وفي الفصل الأول إيضاح للمصطلح يغنينا عن التكرار، ولسوف نعرض عبر النصوص ما يعيننا على تصور الصيغة

الثقافية بازدواجيتها المعهودة في النسق الثقافي، وهي الازدواجية التي تمتلكها الثقافة عادة في قدرتها على تقديم المتناقضات وفرض حال من الوجود المشترك بينها، وهذا لا يتسنى إلا بشرطين مطردين هما أولا تعطيل الحس النقدي للأفراد بحيث يغضون الطرف عن التناقض ولا يدركون أنهم واقعون فيه، والثاني هو مفعولية الزمن حيث إن التقادم يعطي السلوكيات قيما إضافية يجعلها تبدو طبيعية وفطرية، ولذا لا تتحرك الملاحظة باتجاهها ولا يجنح عموم الناس إلى مساءلتها تبعا لتسليمهم بالتوارث المتصل وقبول ما وجدوا الحالة عليه.

وعبر هذين الشرطين الظرفيين يتمكن النسق الثقافي من ترسيخ معناه وتركيزه حتى ليصبح بحكم المعتقد الأسطوري.

ولو أخذنا بالأمثلة التاريخية حول صراع الإسلام مع القبيلة وكونه صراعا مصيريا لوجدنا مسألة الخلافة حينما تحولت إلى دمشق هو المثل الأكثر نصوعا حيث تلبست الخلافة بثوب الإسلام ولكن الجسد الذي ظل يعمل من تحت الثوب كان قبائليا، وجرى بعث القبيلة بقوة منذ ذلك الحين عبر ثنائية مشتركة بين ما هو قبائلي وما هو إسلامي وتمت شعرنة الدولة من بعد أن كانت متأسلمة تأسلما عاليا في زمن الراشدين، ولقد توسعت من قبل في هذا الأمر وأمر الشعرنة[1]، وأسوق الإشارة هنا لأقول إن القبائلية هي نسق رديف للشعرنة، وكما أن الشعر قد ولد الشعرنة فإن القبيلة قد ولدت القبائلية. على أن القبيلة ما خلت قط من عناصر خير كثيرة وهي عناصر إنسانية ومثالية راقية، وبإزائها عناصر سلبية أخرى، وهي ما يوجب النظر دوما عبر هذا التفريق المصطلحي بين القبيلة والقبائلية مثلما نفرق بين الشعب

---

(1) النقد الثقافي، الفصل الثالث. المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء / بيروت 2000

والشعوبية، وفي هذا الفصل سنقف على الموروثات النصوصية في كل من هذه المسائل.

إن الإسلام دين ومعنى كما أن القبيلة قيمة ثقافية واجتماعية أي أنها معنى أيضا، غير أننا يجب أن نعلم ونحن نقول ذلك أن القبيلة صيغة تشبه صيغا أخرى في التكوينات الاجتماعية، وكما أنها صيغة إيجابية في ضمان وجود أفرادها فإن الصيغ الأخرى أيضا هي مكونات إيجابية تحمي الأفراد وتعينهم، ومن ذلك مؤسسة (العائلة) بصيغتها الصغيرة أو الممتدة، وبين صيغة العائلة وصيغة القبيلة تماثل كبير في جوانبهما الإيجابية وكذا السلبية، وكم من حس عائلي طغى وميز ورأى أن هذه العائلة هي أسمى وأرقى من غيرها، مما هو حس نسقي يصاب به كل البشر وتصاب به كل الثقافات. ولو عاش أحد منا مع الإنجليز مثلا وعاشرهم في بيوتهم ومع عجائزهم وبسطائهم مثلما كبارهم لرأى أنهم يقولون عن أنفسهم وعن لغتهم وعن نموذج معاشهم إنه الأفضل في الوجود ولرآهم يحتقرون غيرهم لمجرد اختلافهم معهم في اللون أو اللغة أو الدين، ولقد عشت شيئا من هذا ولمسته حتى لقد تعرضت مرة في عام 1972 لحجارة أتتني من الخلف وأنا أسير في أحد شوارع مدينة أدنبرة في اسكتلندا عائدا من الجامعة قرب الخامسة مساء وفي يدي حقيبة كتبي وفي رأسي التعب بعد يوم من العمل، وما وعيت إلا والحجارة من خلفي وأطفال يصرخون بي قائلين: عد إلى وطنك يا باكي، وكلمة باكي هي مختصر لكلمة باكستاني، وقد ظنوني باكستانيا من لون بشرتي، وهذه صورة واحدة من آلاف الصور عشناها مباشرة مثلما قرأنا عنها، وكلها ناتج لطبع بشري ينفر من المختلف بسبب تصوره للذات على أنها الأفضل والأنقى وأن المختلف عنها يهدد صفاءها إذا خالطها وفي الوقت ذاته فالمختلف غريب ومن هنا فهو أقل

من الذات، وعند كل قوم شيء من هذا وذاك. ولكن مسألتنا هنا هي عن أمة تملك ثقافة مثالية عالية في مثاليتها وهي الدين الإسلامي الذي يقوم على مبادئ جوهرية في المفاضلة بين البشر وهي مبادئ عملية وأخلاقية وليست عرقية ولا قومية، ومع هذا فإننا نجد أن هؤلاء القوم ـ وهم يملكون دينا مثاليا ـ نجدهم يتخذون لأنفسهم نماذج أخرى للمفاضلة الثقافية، وهي نماذج لا تختلف عن المثالية الدينية فحسب بل إنها تناقضها.

ولسوف نرى أن الآية الكريمة التي تشير إلى أن (أكرمكم عند الله أتقاكم) هي وآيات معها في السورة نفسها وفي السياق نفسه، تؤسس لنظام أخلاقي واجتماعي مثالي يعطي القيمة للفرد بما إنه فرد صالح وإيجابي وبناء. ونص الآية كاملا هو: (يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم إن الله عليم خبير ـ سورة الحجرات، 13).

ومع أن الآية واضحة في دلالاتها إلا أنني قد عدت إلى ثلاثة كتب في التفاسير، وهي تفسير ابن كثير، والكشاف للزمخشري، وتفسير عبد الرحمن بن سعدي[2]، وكذلك عدت إلى معاجم اللغة وكتب الحديث من أجل تتبع طرائق الثقافة في تفسير المعاني خاصة أنها تمس مصطلح القبيلة بالنص والتسمية مما يكشف عن كيفية استقبال المعنى وتأويله حسب تعلق المفسرين بالدلالات الثقافية العامة لهذه الكلمة، واخترت التفاسير الثلاثة لأن ابن كثير يغني نصه بالاستطراد

---

(2) ابن كثير: تفسير القرآن العظيم 4/ 215، دار الفكر، القاهرة د. ت.
الزمخشري: الكشاف 3 / 569 تحقيق محمد صادق قمحاوي، مكتبة البابي الحلبي، القاهرة 1972.
ابن سعدي: تيسير الكريم المنان في تفسير كلام الرحمن 7 / 138، مركز صالح بن صالح الثقافي، عنيزة 1987.

العريض المساعد على تتبع مستخلصات ثقافية عامة، فيأتي بالأحاديث والنقولات مما يوسع مجال النظر، بينما يهتم الزمخشري بالأسرار اللغوية والتلميحات الدلالية، أما ابن سعدي فهو يوجز ويختصر ويعطي الخلاصة بتكثيف شديد، كما أن في كتب الحديث وكتب اللغة مجالا لتوسيع الموضوع وكشف كافة احتمالاته. كل هذا مع وضوح الآية وجلاء دلالتها.

ثم إن الآية مسبوقة بآيات أخرى فيها بيان أخلاقي وسلوكي مثالي وفيها صياغة لنموذج الإنسان التقي، وهذا سياق مهم في تشكيل دلالة الآية.

والآية الكريمة تدفعنا للحديث عن الإسلام والقبيلة وهو حديث في الصميم الثقافي، حيث يدور حوار حقيقي بين فئتين اجتماعيتين، هما الفئة التي ترى أن القبيلة هي قيمة شرفية تدل على عرق ودم شريفين متميزين، وفئة أخرى ترى أن البشر سواسية وأن سلالة النسب خاصية مشتركة حيث يملك كل كائن بشري نسبا من نوع ما ولا مفاضلة في إي سلالة على أخرى إلا مفاضلة التقوى، وتستند كل واحدة منهما على المرجعية الدينية والنصوصية، وتسعى كل فئة إلى الاستعانة بالنصوص المؤيدة لرأيها، وهو مسعى مزدوج حيث يصاحبه فعل جاد آخر يقوم على تأويل النصوص التي تخالف ما تذهب إليه، والحق أننا سنجد في النصوص الدينية شواهد كثيرة تظهر فيها القبيلة والموقف منها، وتعدد هذه النصوص مع ما يصاحبها من تفسيرات مبكرة تغري كل باحث عن حجة تسند رأيه وتعطيه دافعا لمواصلة البحث، على أن المحرك الرئيس في هذا كله هو ما يضمره الباحث من رغبات عقلية ونفسية تجعل القراءة في غالب أمرها بمثابة الإسقاط وتكون رغبة في الاستعانة بالنص لتعزيز الرأي، ولا تكون بحثا موضوعيا صادق النية في التسليم بمعطيات البحث ونتائجه، وهذا ما

يجعل الأمر مهما حيث سنرى عقول الناس في حججهم وفي ما يسوقونه من برهنة يرون أنها تعين على تفسير النصوص وفهمها، وفي هذا أدبيات كثيرة اجتماعيا وسياسيا وفكريا، ونحن كبشر نستعين بالنصوص التي تتفق مع تطلعاتنا العقلية والنفسية، ولا ننكر النصوص المخالفة لنا، بل نأخذ بتأويلها والالتفاف على معانيها، وهذا يحدث بنية صادقة ومخلصة ظاهريا، ولكنها تنطوي على مخاتلة نسقية فتاكة، وهو أمر يحدث بالضرورة علينا جميعنا، مهما زعمنا من حيادية وموضوعية.

ومن أجل التعرف على صورة القبيلة في الإسلام سأبدأ من الآية الكريمة: (يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم إن الله عليم خبير) ـ الحجرات ـ 13.

والآية تشير إلى أربعة عناصر، كل واحد منها يمثل دلالة جوهرية في صياغة المعنى، وهي: 1 ـ الناس 2 ـ شعوبا وقبائل 3 ـ التعارف 4 ـ الأكرم.

ونبدأ من العنصر الأول حيث جرى توجيه النداء إلى الناس (يا أيها الناس). وسنفهم مغازي هذا النداء إذا استحضرنا السياق الذي وردت فيه الآية حيث سبقت بأربع آيات ابتدأت كلها بالنداء: يا أيها الذين آمنوا، مع ورود هذه الآية في سورة الحجرات، وهي سورة ليست طوية وتتكون من ثماني عشرة آية، وفيها خمسة نداءات، أربعة منها للذين آمنوا، وواحد للناس، وسنرى أن الآيات التي خاطبت الذين آمنوا إنما هي آيات ذات خصوصيات أخلاقية إيمانية، بينما هذه الآية وحدها تحمل عمومية الخطاب (الناس) ولذا فإن ما فيها هو حكم كوني عام، وهي بهذا شاملة للبشر ـ كل البشر ـ وهذا هو المعنى الكامن في كلمة الناس حيث هو تعبير عام ولا يخص أحدا دون أحد.

ولهذا أشارت الآية إلى سمة العموم في قوله تعالى: إنا خلقناكم، والله قد خلق الجميع وليس هناك أحد أو شيء ليس من خلق الله، وهذه عمومية مطلقة.

وهذا يقودنا إلى العنصر الثاني، وهو (الشعوب والقبائل) ولست أرى هذه العبارة إلا من زاوية عمومها، وشمولها، غير أني وجدت في كتب التفاسير إشارات تميل إلى وصف العبارات وصفا يوحي بالقبائلية، فبعضهم يشير إلى القبائل الكبيرة والصغيرة كمعنى لكلمتي الشعوب والقبائل، ولكن ابن كثير أورد معنى آخر حيث أشار إلى أن كلمة شعوب تعني بطون العجم وكلمة قبائل تعني بطون العرب. وقد نفهم من كلام المفسرين ما نفهمه، ولكن الفهم الذي يمنع أي لبس هو المعاني العمومية في الآية نفسها، حيث نرى علامتي الناس والخلق، فالخطاب للناس وليس لعرب أو عجم محددين، وانتساب الخلق إلى الله يزيد من عمومية التعبير وشموليته، ولذا فليس على أحد منا أن يتجاوز معاني التخصيص وأن يأخذ بمعاني التعميم. والنص جلي في ذلك خاصة أن الآيات الأخرى في السياق نفسه تخص في حديثها وفي مخاطبتها كلما اقتضى الأمر التخصيص، وفي هذا ما يؤكد أن ترك التخصيص هو إشارة إلى تعميم قطعي وأكيد.

ونأتي للعنصر الثالث وهو التعارف، وهو عنصر دلالي مركزي حيث يرد المعنى على سبيل الحصر، و تنص الآية نصا حصريا على أن سبب توزيع الله الناس إلى شعوب وقبائل إنما الغرض منه التعارف، أي بناء نظام من العلاقات الاجتماعية تقيم أواصر العيش بناء على معرفة كل فرد بجنسه الذي يماثله فيعرف حياته وظروفه حسب معرفته بجنسه وشبيهه ومماثله، مثلما هو حادث في مملكة الحيوان حيث تتآلف الحيوانات في مجاميع حسب أجناسها ويتعرف كل كائن إلى مماثليه ويشكل معهم خلية تحمي نفسها وتؤسس لشروط معاشها.

ولقد خلق الله الجميع على هذه الغريزة التعارفيه، حيث يتعارف المتماثلون ويتناكر المتخالفون، وهذا هو المعنى العملي والاجتماعي لنشوء التكوينات البشرية من شعوب أو من قبائل، وهذا ما يجعلنا ندرك أن نشوء القبيلة هو نشوء طبيعي يقوم على شروط إنسانية مصلحية واجتماعية بما إنها تكوين ظرفي له أسبابه العملية.

إن مفهوم التعارف كنقيض للتناكر يدل على شروط العيش البشري وشروط البقاء والأمان النفسي حيث صنعنا الله على هذه المكونات وأعطانا الأسباب المساعدة عليها ووصف لنا حالنا مع ظروفنا التي خلقنا عليها، ولذا جاءت إشارة الخطاب إلى الناس بعامة وإلى خلق الله لنا على هذه الصيغة وجرى حصر السبب على ذلك وهو (التعارف) حيث يعرف بعضنا بعضا بناء على حوافز خاصة ينتج عنها تنظيمات بشرية كالشعب والقبيلة وما يقاس عليهما من تكوينات بشرية. وهذه هي علة وسبب خلق الله لنا على صيغة تكوينات تنظيمية تكشفه الصيغة اللغوية في حرف التعليل (اللام): لتعارفوا. والتعارف معنى عريض وشامل يتسع لكل شروط المعاش وضروراته، على عكس التناكر. والتناكر معنى مضاد لشروط البقاء والأمان والقبول.

ثم يأتي العنصر الرابع، وهو عنصر المفاضلة، ألا وهو صيغة (الأكرم) وهي صيغة لاحقة لشرط الخلق ولاحقة لشرط عموم الناس ولاحقة لشرط التعارف، حيث نتساوى في أننا ناس ونتساوى في أننا من خلق الله ونتساوى في أننا ننتسب ونتعارف حسب تكوينات منها الشعب ومنها القبيلة ولا يختلف هنا من هو فرد من شعب ولا من هو فرد من قبيلة، بما إن الجميع ناس وبما إنهم من خلق الله وبما إن نظام معاشهم يقوم على مبدأ التعارف، وليس هنا من مفاضلة حيث إن هذه كلها شروط حياتية فطرية وكلية، ولكن التفاضل يأتي مع صيغة التفضيل النحوية، ولم ترد هذه الصيغة إلا هنا (الأكرم) ـ إن أكرمكم عند الله

أتقاكم ـ وهو الأكرم عند الله ولم يقل عند الناس أو عندكم، وفي هذا إشارة إلى أن ما عند الله غير ما عند الناس، لأن الناس فعليا وعمليا لا تلتزم دائما بالمفاضلة على أساس التقوى، ولديهم سلم عريض من المفاضلات، ولكن ما عند الله لا تشوبه شائبة، وهو أن الأكرم هو الأتقى.

هنا نرى الآية قد عمت في خطابها البشر كل البشر ووضعت قيمة مثالية عليا للمفاضلة، مع تحديد مواقع الناس من حيث هم شعوب أو قبائل وجعلت صفات الشعوب والقبائل هي صفات طبيعية وعمومية بما إنها شرط اجتماعي للتعارف لا للتناكر، وهي شروط محروسة أخلاقيا بمفهوم الأكرم، ومن أراد أن يكون أفضل من غيره فله ذلك بأن يكون الأكرم وهي كرامة التقوى. والأكرم هنا هي صفة استحقاق مطلقة لأي أحد من الناس سواء من فريق القبائل أو من فريق الشعب، بل الشعوب كل الشعوب، وأنا هنا ملتزم بمصطلحات الآية الكريمة وهي آية تأسيسية ومبدئية.

هذا أصل طبيعي من جهة وهو أصل أخلاقي من جهة ثانية، حسب معاني الآية في عمومها ثم في قانون المفاضلة فيها. وهذا الأصل لا يجعل أحدا أفضل من أحد لمجرد انتسابه لشعب أو لفئة فلا يكون الفارسي أفضل من العربي ولا التركي أفضل من العربي، وفي أدبيات الفرس والترك ما يقول بأفضليتهم علينا، حتى إن كلمة عربي في التركية الشعبية تعني معنى بذيئا مثلما تعني كلمة عجمي عندنا معنى سلبيا، كما أن الشعب الإنجليزي والألماني يريان نفسيهما أفضل وأرقى، وهذا مقاس ثقافي يحرف معنى تقسيمات الشعوب ـ مثلما يحرف تقسيمات القبائل ـ من شرط التعارف الذي هو معنى عام يشمل شروط المعاش وضروراته كلها، يحرفه من شرط معاشي إلى شرط تفاضلي، وهذا ليس معنى الآية الكريمة وليس المنطق الديني، كما أنه

ليس منطق الفلسفة الإنسانية والمثالية، وإن كانت الفلسفة منتوجا بشريا تصيبه علل ثقافية نسقية مثل غيره من خطابات البشر، وفلسفة أفلاطون فلسفة عنصرية طبقية تفاضلية وانحيازية. وفينا مثلما فيهم عيوب وفينا مثلهم أمراض نسقية أولها العمى الثقافي، حيث يكون المضمر النسقي نقيضا للظاهر العقلاني. ولو قلنا بالتفاضل العرقي ورضينا به أساسا عقليا وأخلاقيا لوقعنا نحن ضحايا لهذا التمييز حينما يقول به الإنجليز أو الألمان أو غيرهم فيرون أنفسهم أرقى منا عرقا ولونا، وهنا إما أن نأخذ بالأصل الأخلاقي الطبيعي الذي يجعل التفاضل بالقيم العملية أو لن يكون لنا حجة ضد العنصريين والفاشيين في أي ثقافة عالمية كانت أو خاصة.

2 ـ مركزية التقوى

في القرآن الكريم لم ترد كلمة قبيلة سوى مرة واحدة وفي صيغة الجمع (قبائل) وجاءت معطوفة على كلمة شعوب ولاحقة بها، وقد وردت في سياق حديث كلي عن الناس ـ كل الناس ـ وعن خلق الله للناس على خاصية اجتماعية تعارفية، مع تحديد القيمة الأخلاقية التفاضلية بالأكرم وهو الأتقى، وكذا الحال مع كلمة شعب التي جاءت هي الأخرى لمرة واحدة وفي صيغة الجمع، ولو قارنا هذا بكلمات أخرى من مثل كلمة كريم وكلمة تقوى كما وردتا في القرآن لوجدنا البون الشاسع في عدد تكرار الكلمات، مما يعني مركزية دلالات وعدم مركزية دلالات أخرى، وإذا جاءت كلمتا قبائل وشعوب مرة واحدة فقط فهذا يشير إلى أنهما صفتان طبيعيتان وليستا خاصتين معنويتين، ولو كان لأي منهما خصوص معنوي لكثرت الإشارة إليهما كما هي حال كل الدلالات القيمية والأخلاقية والدينية في القرآن الكريم.

وللعودة مرة أخرى لنص الآية الكريمة، وهو: (يا أيها الناس إنا

خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم إن الله عليم خبير)، سنرى أن الآية أشارت أولا إلى مسألة قطعية في طبيعتها وهي خلقنا من ذكر وأنثى، وليس منا أحد ليس من نسل رجل وامرأة، وتساوينا القطعي في هذه المسألة يجعلنا على صفة واحدة مشتركة وليس لأحد منا مجال لأن يفخر أو أن ينبز أحدا في هذه المسألة، والكل أتوا من ذكر وأنثى، ويأتي بعدها ما جعلنا الله عليه من شعوب وقبائل، فالله خلقنا من ذكر وأنثى ومثل ذلك جعلنا شعوبا وقبائل، والتساوي بين كوننا من نسل ذكر وأنثى سيوازيه تساو مماثل تمام المماثلة في كوننا من شعوب وقبائل، وكما أن كل واحد منا له أب وأم ولا نختلف في ذلك فإن كل واحد منا هو من شعب أو من قبيلة ولا فرق هنا كما لا فرق في مجيئنا من ذكر وأنثى، والمسألتان معا هما في حكم واحد، وهما معا قانون طبيعي له حكم القطع والتساوي. والرابط فيهما معا هو علة التعارف.

إننا هنا ـ إذن ـ نتعامل مع سمة طبيعية ذات بعد إنساني يتعلق بمعاش البشر، أي شرط التعارف لمن هم ناس وخلق، وفي الخطاب القرآني كله لا يتجاوز الأمر ذلك، ولقد تحددت العلاقة الإنسانية لحق القبيلة في حياة الفرد في الحديث الذي رواه ابن ماجه فيما تناقله الرواة عن امرأة سمعت عن أبيها أنه قال: (سألت النبي صلى الله عليه وسلم فقلت: يا رسول الله، أمن العصبية أن يحب الرجل قومه؟ قال لا ولكن من العصبية أن يعين الرجل قومه على الظلم[3]).

وفي هذا الحديث تحديد دقيق للعلاقة الطبيعية ما بين الإنسان وشعوره الوجداني نحو قومه وأهله، بين أن يحبهم وهذا حق طبيعي

---

(3) ابن ماجه: السنن 2 / 367 رقم 3997، تحقيق محمد مصطفى الأعظمي، شركة الطباعة السعودية المحدودة، الرياض 1983.

وشخصي وبين أن يجعل علاقات القربى سببا في ظلم الآخرين، ولو ظلم بسبب هذه القربى لكان خالف كل تعاليم الدين وقيمه، ولقد أورد ابن ماجة حديثا آخر قبل هذا الحديث عن رجل يقاتل تحت راية العصبية القبلية فيكون عمله عملا جاهليا (رقم الحديث 2996)، كما أن سورة الحجرات، وهي السورة الوحيدة التي وردت فيها كلمة القبائل، هي سورة تركز خطابها على الذين آمنوا في بيان أخلاقي يحدد مواصفات هؤلاء، وهي مواصفات تبدأ بالتقوى ثم غض الأصوات بأدب في أخلاقيات الخطاب وعدم الغلظة في القول، ثم الصبر في طلب التواصل البشري، مع التشديد بالنهي عن اعتماد النبأ الفاسق، مع ضرورة التدقيق في المنقول من الأخبار كي لا نقع في جهالة علمية وخلقية، ومن صفة المتقين هؤلاء تجنب العنت لكي يكون الإيمان زينة في القلوب ومحبة عميقة في النفس، والنفس المؤمنة المحبة ستكره الكفر والفسوق والعصيان، وذلك في تقابل مع النفس ذات الصوت اللين والتقية المتجنبة لأنباء الفساق لأجل أن تكون نفسا راشدة تسعى بالخير بين البشر وتعين الطائفة المظلومة وتنتصر للحق، ويكون هدفها الصلح حسب قوانين العدل والقسط لتشملها محبة الله، تحت راية الأخوة الإيمانية، هذه معاني الآيات الواردة في سورة الحجرات، وهي معان و شروط في التقوى. مثلما أنها تحث على الإنصاف فلا يسخر قوم من قوم، وحينما سخر أبو ذر وعير رجلا بأمه الأعجمية[(4)] سمع كلمة الإرشاد والأدب النبوي الطاهر: إنك امرؤ فيك جاهلية، على أن التسامي عن السخرية شرط في النساء كما هو شرط في الرجال، وليس الفسوق سوى ناقض من نواقض الإيمان وبئس به إذا ما تمثل في السخرية من الناس واللمز بهم والتنابز بالألقاب، ويأتي في سلم النهي

(4) ابن ماجه: السنن رقم الحديث 3996

ما تقع فيه النفس البشرية من سوء الظن وهو إثم، وكذا ما تمارسه النفس الشريرة في التجسس والغيبة، مما لا حل للخلاص منه إلا بالتقوى.

كل هذه صفات ترد في سورة الحجرات في ثماني عشرة آية، كشروط للتقوى، وهي تشير إلى منظومة من السلبيات السلوكية المنهي عنها وهي سلبيات نلاحظ أنها من أكثر صفات البشر شيوعا، ومن ديدن البشر أن يمارسوا كل هذه الأنواع من الشرور اليومية، في سوء الظن والتنابز والغطرسة والتظالم مما هي سمات عرقية ثقافية، ولذا تزداد حاجة الناس لقيادة أخلاقية تنبهم لعيوبهم و تصور لهم نموذجا أخلاقيا عنوانه التقوى للتخلص من هذه الآثام حسب منظومة دلالات الآية بعنصري الأتقى والأكرم.

وإذا اعترفنا بأن هذه الآثام هي سمات بشرية واقعية وتصورنا ورودها في الآية وبجانبها صفة الناس المخلوقين على شاكلة شعوب وقبائل، إذا تصورنا هذا فسندرك أن الصفات الملازمة للطبع البشري، مع سمات السلوك الشعبي والقبائلي هي كلها سمات طبيعية وأصلية في البشر لا بوصفها خصالا حميدة ولكن بوصفها سمات واقعية، هذا من جهة، ثم من جهة ثانية لابد أن نستحضر الخطاب القرآني الذي يورد هذه السمات متجاورة مع الدعوة إلى الخلاص منها ومع الإشارة إلى طريق الخلاص، وهذا التصور بصيغتيه سيكشف لنا أن السمات هذه هي سمات في الطبع البشري مثل أن تكون فردا في شعب أو فردا في قبيلة أو عرق، أو أن تكون ذا ظن سريع وتصدق ما تسمع بلا تدقيق وترفع صوتك وتعلي من وتيرة جدلك، أو أن تنتصر لنفسك ولبني عمك ولخاصة ثقافتك، كل هذه أمور بشرية سلوكية واقعية بما إنها طبع بشري، ولكنها مع واقعيتها وبشريتها فهي قيم سلبية، وأنت مندوب لطلب المسلك الخلقي المثالي، وفيك ما فيك مثلما كان مع

صحابي جليل كأبي ذر، وكلنا أبو ذر في شيء أو آخر من صفاتنا السلوكية، وهذا الرجل الذي بقي فيه بقية من جاهلية هو نفسه من يعيش وحيدا ويموت وحيدا ويبعث يوم القيامة في أمة لوحده، وذلك من شدة فضله وقوة زكاء نفسه، بعد أن نجح في تزكية نفسه بالأدب النبوي القويم فصلح وأفلح وتنظف من بقايا الجاهلية.

في كل واحد منا شخص جاهلي، وفي مضمر كل واحد منا جاهلية من نوع ما، وكم نخلط بين شروط المحبة وقيم التواصل وبين نوازع الغطرسة والتعالي، وفينا من هذا وهذا، ولذا فالقبيلة هي سؤال أخلاقي بالدرجة الأولى، سؤال بين الثقافة والتاريخ والشرط البشري من جهة، وبين أدلجة هذه الثقافة وتحويلها إلى قانون عرقي وعناصري تفاضلي، وإن كان الأصل هو التكوين الطبيعي الضروري لحياة البشر، فإن العلة هي أن يتحول هذا التكوين من شرط إنساني للوجود إلى شرط في إنسانية البشر، حتى ليصبح من هو غير قبلي وكأنما هو إنسان ناقص، وهو المعنى العرقي المتواتر في كل الثقافات كما عرضناه في الفصل الأول.

ولقد جاءت الآية الخاصة بتقسيم الناس إلى شعوب وقبائل جاءت في صيغة خطاب إخباري، يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل، بينما جاءت آيات التقوى بصيغ الأمر والنهي، مما يعني طبيعية التقسيم وتلقائيته فيما يخص طبيعة الناس، في مقابل حساسية موضوعات التقوى وقوة مراميها. وقد بلغ عدد أفعال الأمر والنهي في هذه السورة عشرين فعلا في أكثر من عشرين توجيها أخلاقيا. بينما لم ترد كلمة الشعوب والقبائل في القرآن كله سوى مرة واحدة، حيث هي مسألة قانون طبيعي لا خلاف فيه.

وأشير هنا إلى أن الآية تحيل إلى ما في علم الله جل وعلا من أن تكوينه لنا على شاكلة شعوب وقبائل سوف يعتريه انحراف عن أصله

الفطري ولذا ختمت الآية بوصف الله لنفسه بأنه (عليم خبير) فهو عالم بنا وخبير بشأننا، نحن الذين يظن بعضنا أن أباه وأمه أرقى من آباء غيره وتظن بعض الشعوب أنها أرقى من شعوب أخرى مثلما قد تظن بعض القبائل أنها أرقى وأسمى، ولعلم الله أننا كبشر سنقع في ذلك جاءت الآية الكريمة لتركز على غاية تقسيمنا إلى شعوب وقبائل، وكذا لتحذرنا من الظن الآثم ومنه أن نظن لأنفسنا أفضلية مدعاة، وهذا ما هو حادث بالفعل حيث تتخلق سلالم تفاضلية مبنية على العرق وعلى اللون وعلى تصور نقاء مفترض للدم وللنسب، وهذا على وجه التحديد ما تحسمه الآية من تقرير معنى التعارف، في مقابل التأكيد على أن الأفضلية ليست شعوبية ولا قبائلية ولكن الأكرم هو الأتقى. وهو قانون عملي أخلاقي يجعل الأفعل هو الأفعل. أي قانون العمل والإنتاجية وارتباط الذات المفردة بسلوكها الذي يصنع قيمة شخصية للفعل والفاعل.

3 ـ الشعب بوصفه قبيلة كبيرة

أشار عدد من المفسرين إلى أن معنى كلمة شعوب تعني القبائل الكبيرة[5]، وذلك في تفسيرهم لقوله تعالى: إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا، ولا شك أن لهذا المعنى وجها كبيرا من الصواب، إذا أخذناه بمعناه المفاهيمي والثقافي، فالشعب قبيلة كبيرة، وحين أقول هذا فإنني أشير إلى الأبعاد الدلالية لمفهوم التعارف البشري، فالناس إذا ما صاروا شعبا فإنما يكونون كذلك بناء على روابط اجتماعية أولها اللغة المشتركة مع منظومة المصالح البشرية الأساسية في المعاش والأمن ونظام العلاقات الداخلي، وهم إذا ما كانوا شعبا فإن مصالحهم ستوحد حسهم الوجداني مثلما قد اتحدوا في

---

(5) الزمخشري: الكشاف 3 / 569

شروط حياتهم وشرط بقائهم وصيانة وجودهم، وسيكون النظام الثقافي الناتج عن تفاعل هذا الشعب أو ذاك فيما بينه سيكون هوية له وعلامة عليه، وإن يكن في أصله ناتجا عن شرط وظيفي معاشي، لكنه يتحول مع تكرار الممارسة إلى ذائقة ووجدان نفسي وذهني يتجاوز شروط الحاجة وإن ظل متجاورا معها. والشعر مثال على ذلك فنحن نجد إشارات قديمة تكشف عن وظيفية الشعر بما إنه خطاب عملي في تحميس الناس للحرب وفي الدفاع عن حياض القبيلة، ثم صار وسيلة لكسب المال، ولكنه مع هذا الجانب الوظيفي صار قيمة جمالية وذوقية، ومثله رقصات الحرب التي نشأت لأسباب عملية لحشد الهمم ثم تحولت مع الزمن والممارسة إلى فن وثقافة كالعرضة[6]، ولا عجب أن نرى مدنا معينة تتفوق على أخريات في فن العرضة لارتباطهم الأصلي مع الحرب أكثر من غيرهم، والعرضة فن حربي مرتبط بالمدينة وهي ثقافة مدنية ابتدأت لغرض عملي ثم صارت فنا ثقافيا احتفاليا وجماليا. وإن شاعت العرضة في كثير من المدن كرقصة حرب ثم رقصة ثقافة إلا أنها تترقى عند مدن أكثر من أخرى حسب علاقة كل منها بتواريخ الحروب وثقافة المعارك. وهي سمة مدنية شاعت لتصبح سمة شعبية عامة.

والشعب ـ أي شعب ـ لا يقوم إلا على مفهوم (التعارف) الذي أشارت إليه الآية الكريمة بوصفه علة لتقسيم الخلق إلى مكونات فئوية، وهو معنى يؤسس لتصور مفاهيمي جوهري في نظرية العمران البشري، ولقد أشار المفسرون[7] إلى أن التعارف هو أن يعرف الناس بعضهم بعضا فيقيمون حقوق التواصل بدءا من صلة الأرحام وهي الخلية

---

(6) العرضة هي رقصة حرب تنتشر في مناطق الجزيرة العربية.

(7) هم المفسرون الثلاثة المذكورون في الهامش رقم 2.

الأولى لبناء العائلة وامتدادا إلى إقامة حقوق التكافل الاجتماعي والبنيوي الذي هو شرط لبقاء النوع وحمايته.

إذا قلنا هذا وهو أمر لا مشاحة فيه فإننا سنقول معه إن الشعب هو نظام معاشي مثلما أن القبيلة نظام معاشي، وستنتظم الأمور بين المفهومين ولن يحدث تعارض أو تقاطع بينهما إذا ما تمثل فيهما شرط (التعارف)، وهو علة وجود هذا التنظيم وسببه، أما لو حصل تعارض بين شرط التعارف عند الشعب مع شرط التعارف عند القبيلة فنحن هنا أمام علتين لوجودين متناقضين، وسيكون التعارف هنا تناكرا وليس تعارفا، وسمة التواصل والتعايش لن تكون في صيغتها الطبيعية التي تقتضيها حكمة تقسيم الخلق إلى فئات متعارفة.

هذا يشبه حال الشعر، والشعر مظهر ثقافي تنطبق عليه صفة التعارف في أصل نشأته، ولكنه انحرف في بعض ممارساته ليكون نقيضا لشرط التعارف، وجاء فن الهجاء ليكون خطابا سلبيا من داخل خطاب إيجابي، وبذا صار نقيضا ثقافيا يحرف الوظيفة الجمالية الأصلية، وكذا هو الشأن مع أي تكوين اجتماعي هو في أصله وجود طبيعي له مسبباته وله ظروفه الصحيحة، ولكنه يصاب في مرحلة من المراحل بعلة من العلل الثقافية ويصير خطابا في الهجاء بعد أن كان شرطا للبقاء.

ونحن لو نظرنا في أدبيات أي تكوين قبائلي فإننا سنلاحظ بسهولة أنه تكوين لا يختلف عن أي تكوين اجتماعي آخر، والشبه بين العائلة الكبيرة مثلا والقبيلة يكاد يكون في تطابق تام، وكذا فإن سلوك أي شعب سيكون مثل سلوك أي قبيلة، ثقافيا واجتماعيا، فالشعب يتسمى بمسمى واحد ويحكي لغة واحدة ويملك قضايا يتحد حولها الجميع، مثلما يملك نظام مشيخة من نوع ما، وهي في حالة الشعب تسمى حكومة، وكذا فإن له ثقافة مشتركة كما له حساسيات مشتركة، وله

غضبة تميمية أو غير تميمية واحدة، ومن يراجع ملاحظاته فسيتذكر مثلا طريقة الزعامات الفرنسية في ردة فعلهم على أي حادث خارجي، ولن يجد في ذلك فارقا عن ردة فعل أي تشكيل قبائلي على غيرهم، وليس في حالة العدوان الحربي فحسب بل حتى في اللمز على الثقافة أو الماضي، ولقد ثارت ثائرة الأوربيين حينما جرى وصف أوربا بالقارة العجوز، وقد جرى ذلك على لسان بعض السياسيين الأمريكيين في لحظة صراع سياسي على بعض القرارات العالمية، وغضبة الأوربيين من ذلك الوصف تشبه غضبة بني تميم كما أورثنا إياها جرير. والحمية الثقافية فيما بين الشعوب هي أمر مشهود تشهده مباريات كرة القدم ومنافسات المسابقات العالمية. ومن سمات الإعلام الإنجليزي الانتصار لأي بريطاني أو بريطانية يمسك بجرم في بلد أجنبي ولقد دافعوا دفاعا انفعاليا عن فتاة بريطانية قبض عليها في أمريكا بجريمة تعذيب طفلة كانت تحت رعايتها، ودافعوا عن شاب إنجليزي قبض عليه في قضية مخدرات في سنغافورة، وهي حمية شعبية مثلها مثل أي حمية أخرى بما إنها خصائص في الطبع البشري في انتصار الذات لذاتها بغض النظر عن الحقيقة المثالية.

وكما أن القبيلة تملك علاماتها الخاصة في الوشم مثلا فإن الشعوب تملك علاماتها الخاصة في شكل العلم ولونه، وفي الشعار الرسمي، ولهم قصائدهم العصماء وهي بالمصطلح تسمى النشيد الوطني، وللنشيد الوطني منزلة خاصة ودستورية عليا، حتى إن إهانة الشعار عند الشعوب تصل إلى حد الخيانة الوطنية ولقد جرت محاسبة مطربة أمريكية لأنها بصقت أثناء أداء النشيد الوطني الأمريكي في احتفالات رياضية في لوس أنجليس.

تلك سمات ثقافية تجنح الشعوب إلى تمثلها وهي صناعة ثقافية بسيطة في أصلها، ولكن الأمم تمنح هذا البسيط قيمة عليا وتنسب

نفسها لهذه القيمة، وترى أن احترام هذه القيمة والمحافظة عليها والحرب من أجلها هي حقوق وطنية أولا ثم هي شرف للشعب وواجب حتمي عليه.

كما أن التماثل فيما بين مفهومي الشعب والقبيلة سيمتد إلى الصفات التي يمنحها كل منهما لذاته مثل صفتي الشجاعة والكرم وهما صفتان نجدهما في أدبيات الشعوب مثلما هي في أدبيات القبيلة والإنجليز مثلا يطلقون النكات على الأسكتلنديين بصفة البخل، والبخل سمة سلبية وإذا اتصف بها شخص أو قبيلة أو شعب أو ثقافة صارت مادة للسخرية والتندر، كما فعل الجاحظ وكما هي نكت الإنجليز وسخرياتهم. أما صفة الشجاعة فتشهد عليها الأناشيد الوطنية للشعوب وهي قانون ثقافي يمثل شرف أي تجمع بشري بما إنها شرط للحماية والبقاء. وهذا يعنى أن ما ورد في القرآن الكريم من وضع الشعوب مع القبائل في صيغة لغوية واحدة يجمع بينهما فعل واحد وحرف عطف واحد وعلة وجودية واحدة يجعل التماثل تماثلا تاما حد التطابق والتوافق.

وبذا فإن أي تكوين بشري هو تكوين عرفي / تعارفي، يختزن منظومة رمزية له ويحس بالانتماء إليها، وهذه سمة يشترك فيها البشر - كل البشر -. وهذا هو المعنى العميق للآية بنصها الدقيق: (يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا)، وليست منظومة العلامات الثقافية من مثل الوشم عند البادية إلى العلم (الراية) وما يتبعها من علامات تمييزية لشعب عن شعب ولتكوين عن تكوين، ليست هذه كلها سوى تجليات لشرط التعارف، وأنت إذا رأيت وشما أو رأيت راية فإنك ستعرف ما وراء هذه العلامة وستقيم حق التعارف. وإن من مسميات الراية أو العلم البيرق، وذلك لأنه يبرق في الأفق مشهرا صفة التعارف بين المتعارفين.

هذا ـ وهو حق وطبع ـ هو من المسلمات الثقافية العمومية وهو من طبع خلق الله ومن صفات الناس وعلاماتهم، وبما إننا نتساوى في هذا المسلك فإننا سنتساوى في سائر الأمور، خيرها وسلبيها، ولكل منا نوازعه الطبيعية للدخول في تكوين يتعارف معه ثم ينتمي إليه ثم يترابط معه على شروط الحياة كلها حتى السلبي منها، وإن كان الشاعر الجاهلي يمدح قومه بأنهم يطيعون الداعي حتى لا يسألون على ما قال برهانا(وسنفصله بعد قليل) فهذا هو نفسه القانون العسكري الذي يفرض على الجنود تنفيذ أوامر قادتهم دون نقاش، ولو سأل عسكري رئيسه عن الأسباب والمبررات وناقشه في الميدان لجرى تجريده من سلاحه وتأديبه تأديبا عسكريا صارما.

هو ـ إذن ـ شأن النظام البشري، وهو شأن متماثل، وبما إنه يتماثل عند الكل فإن الكل سواء بسواء، إن خيرا فخير وإن سلبا فسلب، ولن يفضل هنا أحد على أحد، بما إن الجميع يمارسون سلوكا واحدا وإن تنوعت المسميات، وهي كلها أنساق ثقافية، تميل بعض الممارسات على تصور حالها أفضل من غيرها، ويرد قوم على قوم في لعبة تناسخ ليست غريبة لأنها سلوك ثقافي عام، ولقد جرى من ابن خلدون مثلا أن مجد القبيلة مرة وأن ذمها مرة أخرى في فارق من الصفحات بسيط، وهو قد ظلم القبيلة في موقع وأنصفها في موقع وللتناقض عنده أسبابه، كما سنرى في الفصل الثالث.

4 ـ قانون الأفعل هو الأفعل

هناك قانونان مهمان هما: قانون التعارف وقانون (الأفعل هو الأفعل). أحدهما وجداني / اجتماعي، والآخر عملي / عقلاني.

وهما قانونان نأخذهما من الآية الكريمة، ففي قوله تعالى (يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا إن

أكركم عند الله أتقاكم إن الله عليم خبير) في ذلك تحديد لعلة الخلق والتقسيم الفئوي، وهو قانون التعارف، ثم يليه قانون الأفعل هو الأفعل.

وعلة التعارف هذه تقوم على مفهوم وجداني هو شرط للمعاش البشري بما إنه جوهر البنية الاجتماعية، وفي الثقافة العربية تأسيس قوي لهذا المفهوم فالشاعر الجاهلي (المثقب العبد ي) يقول[8]:

أكــــرم الــــجــــار وأرعــــى حــــقــــه

إن عــرفــان الــفــتــى الــحــق كــرم

ومثله قال الحطيئة بيته المشهور[9]:

مـن يـفـعـل الـخـيـر لا يـعـدم جـوازيـه

لا يـذهـب الـعـرف بـيـن الـلـه والـنـاس

وفيهما تأسيس دلالي على معنى التعارف حيث إن التعرف على الحق وعرفان الحقيقة الاجتماعية في التعامل الكريم مع الجار هو المعنى الأكيد الذي يطرحه الشاعر برعاية الحقوق وعرفانه بها، مثلما أن العرف ـ بضم العين ـ هو الجود وهو رابط اجتماعي له قداسة وقيمة تأصيلية تجعله خيط وصل أخلاقياً بين الناس ويترقى بالصلة العليا مع رب الناس. ولقد جاء بيت الحطيئة وسط قصيدة هجاء أقذع فيها بسب الزبرقان، ولكنه وفي وسط قبح الهجاء وجد نفسه في مواجهة مع الحقيقة الكلية في قانون التعارف وجاء هذا القول الجميل من بين ركام القبح، وبذا يتغلب قانون الحق على نسق النفي.

وفي قانون التعارف بناء اجتماعي وجداني وأخلاقي. ولذا تتقدم

---

(8) التبريزي: شرح المفضليات 2 / 1037

(9) الحطيئة 109

قيم السلوك حتى يصير الرجل المتوسم لسيماء التعارف والمعرفة بمقام الرأس ويسمى عريف القوم، وكلمة العريف هنا سمة قيمية تجعل حامل هذا اللقب في مقام رمزي لأنه يحمل معاني التعارف الاجتماعي ويتمثلها.

وهي من أقوى معاني السمو الاجتماعي ولذا قال شاعرهم (طريف العنبري)[10]:

أو كلما وردت عكاظ قبيلة
بعثوا إلي عريفهم يتوسم
فتوسموني إنني أنا ذاكم
شاك سلاحي في الحوادث معلم

والعريف هنا هو حامل المعرفة وعين الثقافة وممثل رمزية القيم، ومما يعطي هذه المعاني رفعة في الرمزية القيمية ما ورد في التراث عن سبب تسمية (عرفة)[11] بهذا الاسم حيث تواترت الروايات عن أنها هي المكان الذي تقابل فيه آدم مع حواء فعرفها، وهناك ابتدأت مسيرة البشرية ونشأ نسل بني آدم من لحظة تعارف أزلية وصار المكان عرفة، وصار هذا المكان ذا قدسية خاصة ومحجة للمؤمنين يلبون فيه نداء ربهم وهو يوم الحج الأكبر، حيث يتجرد البشر من خطاياهم ويلبسون البياض ويتعرفون على مكامن أرواحهم وتتكشف لهم الحقيقة الذاتية بكل ما فيها من شوائب، ويسعى كل إلى تطهير ذاته في لحظة التعارف الكبرى هذه، وهناك يحدث التعارف الأكبر وفيه تتحقق صيغة القانون الثاني، وهي: الأكرم هو الأتقى، الأفعل هو الأفعل. أي أنها اللحظة والمكان الذي يصير فيه البشر على حد سواء ويكون التعارف على

---

(10) الاصميات 127 القصيدة رقم 39.

(11) الفيروزبادي: القاموس المحيط (عرف).

أقوى درجاته فالذي لا يعرف أحدا في ذلك المكان ولا يعرفه أحد يكون في حال من الضياع التام، بينما تكون المعرفة في ذلك الموقع وفي تلك اللحظة الزمنية بمثابة تكرار للحظة اللقاء الأولى بين آدم وحواء وهما الذكر والأنثى اللذان خلقنا الله منهما وقد تلاقيا بين يأس وخوف، واليأس والخوف شعور بشري عميق وشديد المعنى وهو حس يتكرر بصيغ متنوعة كلما وقف واحد من بنيهما وبناتهما في هذا المشعر العظيم وتتجلى لنا فيه القيم العميقة لمعنى التعارف في مكان التعارف الأول والأعمق الذي حمل معنى التعارف ورمزيته فصارت (عرفة).

التعارف ـ إذن ـ قيمة وجدانية اجتماعية صار علة لنظام الخلق وتقسيمات الناس، ولذا فإن كلمة المعروف هي من أقوى كلمات اللغة مفعولية في وصف علاقات الناس بالناس، وكل ما هو خارج المعروف سيكون خارج إطار التبادل الاجتماعي ونظام العلاقات البشرية. وهو نظام دلالي عريض يشمل الجانب النفسي حيث العرف ـ بكسر العين ـ يدل على الصبر والقدرة على مكابدة الظروف بما إن ذلك تدريب تربوي على التعامل مع الحياة، مثلما تدل الكلمة على دلالات حسية جمالية، فالعرف بفتح العين هو الريح الطيبة، ويقال امرأة حسنة المعارف أي حسنة الوجه وكلمة المعارف تعني الوجوه بشكل عام، ويقولون حيا الله المعارف، أي الوجوه[12].

هي كلمة مركزية في وصف علاقات البشر بالبشر وفي رسم سلوكهم الاجتماعي والوجداني ولذا صارت قانونا اجتماعيا يمثل علة بنيوية في تركيب الحياة الإنسانية وهذا ما يوضح لنا علة خلق الله لنا على شاكلة فئات وتقسيمات تحمل تسميات متعددة كالشعوب أو

---

(12) الزمخشري: أساس البلاغة (عرف) وكذا الفيروزبادي: القاموس المحيط (عرف).

كالقبائل، وكل ذلك من أجل غاية تداولية هي التعارف بما يحمله من تجليات متنوعة. وهذا هو ما سميناه بقانون (التعارف).

ونأتي إلى القانون الثاني، وهو قانون: الأفعل هو الأفعل، وهو ما نفهمه من قوله تعالى: إن أكرمكم عند الله أتقاكم، ولقد أورد الزمخشري في الكشاف رواية لقراءة أخرى للآية بفتح الهمزة: أن أكرمكم عند الله أتقاكم، وقال في معناها، كأنما هي إجابة على سؤال مفترض عن التفاخر بالأنساب، إذ بعد أن تحددت علة جعلنا شعوبا وقبائل وهي التعارف كأن سائلا سأل: ولم لا نتفاخر بالأنساب فكان الجواب: أن أكرمكم عند الله أتقاكم، أي إن العلة هي لأن الأكرم هو الأتقى ـ الكشاف 3 / 569.

وفي القراءتين سيكون المعنى دقيقا وواضحا، ولم يتجاور القول عن القبائل والشعوب مع القول بأصل الأكرم الأتقى إلا لتأكيد قانون العمل بعد أن تأكد القانون الوجداني في التعارف. وقانون العمل هو قانون عقلاني كلي، والذي يفعل وينتج ويكون عنصرا إيجابيا على المستوى الإنساني والبشري هو الأكرم. ولن يفوتنا المعنى العميق لاختيار كلمة الأكرم، حيث الكرم هو القيمة العليا في سلم الفضل الاجتماعي والناس تحب الكريم وتبجل قيمة الكرم وما من قبيلة أو شعب إلا وللكرم عندهم دلالة خاصة، وبما إن الكرم قيمة ثقافية بشرية عامة وشاملة فإن المفاضلة سوف تكون واحدة من مستلزماته، ونحن نعرف مدى تفاخر القبائل بكرمها ومدى تغني الأشعار والحكايات به، وتعشقهم لمن يوصف به، وهذه صفة هي من المعلوم عند الله العليم الخبير وهو يعلم حب خلقه لهذه الصفة ولذا اختارها هي على وجه التحديد ليجعلها قانونا للمفاضلة، وإن تفاضل الناس بها لأسباب تشوبها شوائب المباهاة الثقافية فإن الله جل وعلا قد جعل هذه الصفة تحديدا في جوهر السلم التفاضلي وجاءت الآية لتضع الشعوب والقبائل

في مواجهة مع أهم قيمهم الثقافية ليروا أن هذه القيمة لا تسمو ولا تتم إلا إذا صارت قانونا في العمل والإنتاجية السلوكية والخلقية فتكون للتقوى وليس للمباهاة، وتكون الأفعل بما إنها منظومة عقلانية عملية وسلوكية، ويبقى للشعوب والقبائل حقها الطبيعي في تنظيم معاشها حسب قوانين بنيوية كضرورة حياتية مبدؤها التعارف، بكل معانيه وتجلياته، ولكن هذا بما إنه قانون وجداني / اجتماعي لا يكتمل إلا بقانون عملي / عقلاني، وهو أن الأفعل هو الأفعل.

وهذا هو الثراء النفسي القيمي الذي هو بناء للنظام الأخلاقي وللنظام المعاشي للثقافات والأفراد قبائل وشعوبا.

4 ـ التأسيس النصوصي (القيمة والنسق)

تأتي النصوص بوصفها تأسيسا مفاهيميا وأخلاقيا تبني روافد الثقافة، وكما رأينا الآية التأسيسية في رسم سلم القيم (إن أكرمكم عند الله أتقاكم)، وهي آية يتمدد معناها عبر نصوص كثيرة في الحديث، وفي مقابل ذلك نجد نصوصا شعرية من إنتاج ثقافة القبيلة وهي أيضا تحمل معاني تتفق في منطقها المفاهيمي والمسلكي الافتراضي تتفق مع منطق الآية والحديث، وسيجاور ذلك كله نصوص أخرى تخالف ذلك كله وتؤسس لمعنى نسقي متشعرنن (قبائلية نسقية).

ومن الأحاديث قول الرسول: لا عقل كالتدبير ولا ورع كالكف، ولا حسب كحسن الخلق ـ ابن ماجه 4271). وجواب الرسول حينما سئل، أي المؤمنين أفضل..؟ قال: أحسنهم خلقا ـ ابن ماجه 4312.

وفي هذا تحرير لمفهوم الحسب وتخليصه من ثنائية الحسب النسب (انظر الفصل الأول) وجعل الحسب قيمة بإزاء تأسيسية أخرى هي العقل والورع، وتكون الثلاثة: الحسب والعقل والورع مولدات وظيفية لقيم التدبير والكف، أي منع النفس من الاعتداء، ومعهما

حسن الخلق، وهي ثلاثية سلوكية وأخلاقية وكذلك هي عملية وقيمية.

إذا كان الحسب قيمة عملية واكتسابا بالعمل وصار وصفا للمنجز والمتحقق فهذا يعني أنه سمة إيجابية تقوم على تمييز عادل مبني على المنافسة الحرة والمفعولية، ولسوف نجد نصوصا شعرية تتجاوب مع هذه المعاني وتتكامل معها، من بينها قول عامر بن الطفيل[13]:

وإنـي وإن كـنـت ابـن سـيـد عـامـر
وفـي الـسـر مـنـهـا والـصـريـح الـمـهـذب

فـمـا سـودتـنـي عـامـر عـن وراثـة
أبـى الـلـه أن أسـمـو بـأم ولا أب

ولـكـنـنـي أحـمـي حـمـاهـا وأتـقـي
أذاهـا وأرمـي مـن رمـاهـا بـقـنـب

وهو هنا يحضر النسب لكي يلغيه ويبطل مفعوليته كسبب للسؤدد، ويحتمي ضد ذلك بخصائص أفعاله من حمية بمعنى الدفاع عن النفس مع اتقاء الأذى أي الكف ـ حسب ما جاء في الحديث ـ والقيادة العملية في مواجهة المعتدي.

وهي أبيات نجد امتدادات لها في أشعار وردت في المتون التراثية ولم تنسب لأحد بعينه، وهذا يقوي دلالتها الكلية وعمومية معناها حيث المؤلف الفعلي لها هو الثقافة والذاكرة الثقافية الجمعية بما إنها قول عام ومعنى كلي، من مثل[14]:

لسنا وإن كرمت أوائلنا يوما على الأحساب نتكل
نبني كما كانت أوائلنا تبنى ونفعل مثلما فعلوا

---

(13) المسعودي: مروج الذهب 2 / 55
(14) السابق 2 / 56

وقول الآخر:

ليس الفتى من قال كان أبي إن الفتى من قال هاأنذا

وهي أبيات تتطابق في كونها تحيل إلى النسب والأصول وطيب هذه الأصول، وبإزاء هذا الإثبات يأتي التأكيد بأن النسب ـ وإن كرم ـ ليس هو الأصل القيمي للأعمال ولا للأفضلية التاريخية والسلوكية. ويتماشى مع ذلك ما نقله الأب جوسن الدومينيكي أنه سأل أحد شيوخ البدو: كيف تختارون شيوخكم..؟ فأجاب البدوي وهو يهز السيف: بالفهم السوي والزند القوي[15].

هذا كلام أخلاقي ومثالي وفيه جمالية مغرية، ويتفق مع المنطق الديني الأخلاقي، ولكن الثقافة تقول شيئا آخر بجوار ذلك، ولدينا مثال ناقض وناسخ حيث نقرأ في الحماسة قول شاعر سماه أبو تمام قريط بن أنيف[16]:

لو كنت من مازن لم تستبح إبلي
بنو اللقيطة من ذهل بن شيبانا
إذا لقام بنصري معشر خشن
عند الحفيظة إن ذو لوثة لانا
قوم إذا الشر أبدى ناجذيه لهم
طاروا إليه زرافات ووحدانا
لا يسألون أخاهم حين يندبهم
في النائبات على ما قال برهانا
لكن قومي وإن كانوا ذوي عدد
ليسوا من الشر في شيء وإن هانا

---

(15) نقلا عن شفيق الكمالي: الشعر عند البدو 36.

(16) أبو تمام: الحماسة 1 / 17

في هذه الأبيات نكشف عن نوعين من القبيلة، نوع واقعي وهو القبيلة التي ليست من أهل الشر وتميل إلى الحياة، والثاني هو قبيلة متمناة، وهي قبيلة يراها الشاعر شريرة وصانعة للشر، وهو يرفض القبيلة الخيرة حتى وإن كانت هي أهله وعشيرته، ويتمنى الأخرى الشريرة، ويشيد بدلالات الشر وصيغه، وهذا التقسيم بين هذين النوعين هو تقسيم موجود في النصوص وفي الذاكرة، وفيه تمييز بين ما نقوله عن القبيلة من جهة والقبائلية من جهة أخرى، ونستدعي في ذلك الحديث النبوي عن العصبية التي تكون حين يعين المرء قومه على الظلم، بينما تأتي محبة المرء لقبيلته لتكون عنصر خير وبر، هذان نوعان من القبيلة فيما بين حق طبيعي وآخر عنصري، أي قبائلي ـ حسب مصطلحاتنا في هذه الدراسة ـ.

وتجري في هذه الأبيات تسمية الشر باسمه، ويجري طلبه والمفاضلة فيه، ويؤسس في ذلك ميزانا للقيم يقوم على نصرة أخيهم لا عن حق أو عن باطل، وإنما لمجرد الأخوة، ولا يصح التساؤل هنا، وإنما هي النصرة العمياء فحسب، ومن لا تتوفر فيه هذه النصرة العنصرية القطعية فسيكون ساقط القيمة ويتبرأ منه صاحبه، وهذا قانون نسقي عريق عرفه الشنفرى في قصيدته (لامية العرب) وقال به، وعرفته الأنساق الثقافية في حقبها كلها الزمنية والجغرافية.

ونحن لو قارنا هذه الأبيات على مستوى مفعوليتها الواقعية مع الأبيات والمقولات السابقة عليها تلك التي تقوم على الاعتداد بالعمل وليس بعصبة النسب والاتكاء على نظام (الكف) وتجنب الأذى، لو قارنا هذين النموذجين فإن ما ستجده هو غلبة النسقي على الأخلاقي، وتبقى المثل قيما عليا ولكنها متعالية على الواقع، وهذا الواقع يديره وينتظم تفكيره نظام ذهني خاضع لشروط النسق، حتى إن زهير بن أبي سلمى يقع في معلقته بين ذاكرتين متناقضتين، إحداهما مثالية أخلاقية

والأخرى نسقية، فالمثالية تقول له: ومن لا يتق الشتم يشتم، أي أن المرء يفترض فيه أن يصون نفسه عن الوقوع فيما يجلب عليه ضرراً، وذلك بضبط سلوكه بعدم الاعتداء، أي الكف ـ كما في مصطلح الحديث ـ ولكن زهيرا وهو يقول هذا يعود ليجد نفسه محاصرا من الذاكرة النسقية فيقول: ومن لا يظم الناس يظم، وهذا تناقض صارخ بين قولين يقولهما شاعر واحد في نص واحد، ولا يسأل نفسه ولم يسأله أحد قط عن أي القانونين نتبع، وهل نقول بالاتقاء والكف أم نقول بالتعدي والبدء بالظلم[17].

يقع زهير في هذا التناقض وهو تناقض لا يخص زهيرا لأنه تناقض نسقي حيث يتحرك المضمر لينسخ المعلن، وهو أحد علامات الخطاب حيث نجد طبقتين ظاهرة وباطنة، وتنسخ إحداهما الأخرى[18]، ولذا نجد في الثقافة بعامة وفي الخطاب المفرد كذلك صيغا متصاحبة، وجه منه مثالي وقيمي، وآخر نسقي، ونجد أن النسقي هو ما يحسم الموقف، والمثالية الدينية ومعها المثالية الأخلاقية لا تقوى على مسح الشرور البشرية، وتظل الأنساق تفعل فعلها، وإن اختفت حينا ظهرت حينا آخر وبأشد مما كانت عليه، وكأنما تنتقم لزمن انكماشها وركودها وتعوض عما فاتها، في لعبة أزلية مستديمة.

ومن هذا العرض نكشف ثلاثة أنساق متقاطعة هي:

1 ـ نسق الفضائل الدينية

2ـ نسق الفضائل القبلية الثقافية

---

(17) تنكشف لعبة النص وتناقضاته حسب المنهجية التشريحية، وانظر عن هذا دراستنا لهذه المعلقة في: الخطيئة والتكفير، الفصل الأول، النادي الأدبي الثقافي، جدة 1985 (الطبعة السادسة، المركز الثقافي العربي، بيروت 2006).

(18) عن النسق وصيغته المضمرة والناسخة، انظر: عبد الله الغذامي: النقد الثقافي، الفصل الثاني.

3 ـ نسق متشعرن (قبائلي)

وفي هذه الأنساق الثلاثة نعرف الفروق بين الدين والقبيلة والقبائلية، حيث الدين نظام أخلاقي قيمي يرسم طريقا للسلوك المعتدل، أما القبيلة فهي نظام ثقافي واجتماعي طبيعي، وجانبه الطبيعي هو ما يمنح قيما راقية كالكرم والشجاعة، وقيم العمل والتميز بالمنجز، كما تكشف عنه أبيات عامر بن الطفيل والتي تشبهها بعامة، أما النسق الثالث المتشعرن فهو الذي يقوم على الحمية ويعتمد ثنائية (نحن / هم) وهو إقصائي وقادر على الإيحاء بنصوص شعرية مأثورة وفعالة مثل نص الحماسة (لو كنت من مازن) واختيار أبي تمام له يكشف عن تمثله له لأن الخيارات هي عقل المختار ورغباته المكبوتة، ومثله زهير الذي نقض قوله بقول آخر أقوى نسقية وأقوى تمثلا للواقعة البشرية.

هذا هو الأساس العنصري الذي تتسم به العرقيات والطائفيات والشعوبيات وليست القبائلية إلا واحدة منها، والتفريق هنا ضروري بين القبيلة والقبائلية، كالتفريق بين الطبيعي والعنصري. وإن كانت أبيات عامر بن الطفيل تميز بين الحسب والنسب، وتجعل الحسب مكتسبا ذاتيا يقوم على الخصائص العملية للفرد وتفكه من شرط التوارث والسلالة، وهذا أساس أخلاقي ولكن الواقعة الاجتماعية والثقافية تعود لتحسم الموقف لمصلحة ثنائية النسب / الحسب، ويأخذ المعنى العنصري دوره هنا ليعيد كتابة الثقافة بطريقته كما أعاد كتابة نص زهير بن أبي سلمى لينسخ المثالي ويضع من فوقه معنى استعلائيا وإقصائيا يكون الظلم فيه أساسا للنظام المعاشي، ويأتي المتنبي ليقطع الحوار بكلمته: والظلم من شيم النفوس، ولو حدث أن رأيت نفسا عفيفة ليست ظالمة فهذه علة مرضية ولحن ثقافي[19].

---

(19) المتنبي: ديوانه 4 / 286

5 ـ القبائلية والتأويل

من أهم حيل النسق في تمكين معناه هي أن يتحول إلى قيمة تأولية، وسيتم هنا استقبال النصوص تحت العنوان القبائلي، وهو أمر مستحكم، ولنا عليه قصة واقعية وحديثة جدا، وهي حادثة هزت المجتمع السعودي حينها، وتعرف بقصة (فاطمة ومنصور)[20]، وقد كانت فاطمة متزوجة من منصور بزواج شرعي ثابت وجاءهما طفل، وهو زواج رعاه والدها وعاشت به في اطمئنان تام، ولكن وبعد وفاة والدها تحرك أخوة لها غير أشقاء ورفعوا قضية ضد زواج أختهم من منصور بدعوى أن أختهم من قبيلة ومنصور لا ينتمي لقبيلة، وطال أمر القضية إلى أن حكم القاضي بتطليق المرأة من الرجل دون رغبتهما بل حتى دون علمهما، ولأنهما لا يعلمان بالحكم ظلا مع بعض لمدة أشهر حملت فيها فاطمة بطفل ثان صار أمره مشكلة لأن والديه متزوجان زواجا شرعيا حسب علمهما وفي الوقت ذاته هما مطلقان بقرار شرعي من المحكمة ـ دون أن يعلما بذلك ـ وحينما تبلغا بالأمر بعد أشهر من حدوثه وبعد حصول الحمل الثاني، اعترضا على القرار وقامت قصة طويلة اشتركت فيها كل وسائل الإعلام وكل أقلام الصحافة وتعليقات المجتمع، وكانت حجة القاضي أن المرافعة كانت بين نوعين من الضرر أحدهما ضرر يقع على المرأة وزوجها فيما لو طلقا، والثاني يقع على العائلة الكبرى فيما لو استمر زواج امرأة قبيلية على رجل غير قبيلي، وهذا في عرف القاضي نكاح لا يقوم على التكافؤ ولذا يضر باسم العائلة ويؤثر على مكانتها، ولذا رأى القاضي أن يحكم بالطلاق لأن ضرر العائلة عنده أكبر من ضرر الزوجين، والضرر الأكبر أولى بالاعتبار.

---

(20) عن تفاصيلها انظر: جريدة الحياة (الطبعة السعودية) 20/ 1/ 2008

من الواضح هنا أننا أمام مثال من أمثلة التأويل وهي ليست حكما شرعيا بمقدار ما هي تأويل ثقافي للنصوص، فالقاضي قرأ النصوص الفقهية في اشتراط التكافؤ في الزواج من أجل إتمام عقد النكاح وارتأى أن النسب يدخل في ذلك، وهو أمر قال به فقهاء كثر على مر العصور، وهذا ما يعزز ما قلناه من قدرة النسق على التحايل على العقول حتى ليفرض قدراته التأويلية على النصوص ويجعلها تتكلم بمراده، وزاد الطين بلة أن منصور نفسه صار يرافع قضائيا بدعوى أنه قبلي ولذا وقع في مشكل آخر وهو أن يأتي بإثبات على ذلك ولما لم يأت به تعزز موقف العائلة وتقوى به القاضي ليصدر حكمه غيابيا ويفصل بين زوجين بعد سنين من عمر زواجهما.

وليس بخاف أن التأويل هنا معيب من كل وجوهه، ولم يقم على وعي بشروط التأويل ولا بقراءة النصوص، والذي صار هو قراءة موجهة ومصطنعة نسقيا حيث افترضت فضلا وتفوقا بالنسب، وآمنت بأن الانتساب إلى قبيلة هو أمر تفضيلي وأن عدم الانتساب هو منقصة واختلال في التكافؤ، وهذا أمر لا يمكن لأحد يقرأ نصوص القرآن الكريم والأحاديث الكريمة أن يقبله، وهي مسألة لا تحدث عقلا ولا دينا والوقائع التاريخية تخالفها وتنفيها.

ولكي ندرك الخلل التأويلي هنا علينا أن نقف على حجج القاضي حيث وازن بين ضرر كبير وضرر صغير، وقال بأهمية الأخذ بالضرر الكبير لتسبيب الحكم، وهذا مبدأ صحيح، والخطأ هنا ليس في المبدأ ولكن في تصور الأضرار، حيث حصرها القاضي بضررين، والحق أن الأضرار هنا هي ثلاثة وليست اثنتين فحسب، وهي: ضرر يلحق بالزوجين وثان يلحق بالعائلة، والثالث هو ضرر يلحق بالمجتمع ككل، ولو وازنا هذه الأضرار لوجدنا أن الضرر الاجتماعي هو الأكبر، لأن طرح مفهوم شرط التكافؤ بين الزوجين على أساس النسب سيحدث

إشكالات اجتماعية وثقافية لا حصر لها، وأولها إلغاء شرط الكفاءة بالتحصيل العلمي والمالي والاجتماعي والديني، وثانيها أن القياس على هذه الحادثة بهذا التأويل سوف يستتبع تطليق كل زوجين لا يتوفر فيهما شرط القبيلة، ولسوف ينطلق المجتمع كله حينئذ في لعبة طلاق وتطليق غير نهائية، وهذه ملحمة درامية لو مضى تأويل القاضي على مساره لصارت ولعمت الفرقة بين الناس بصيغة غير عقلانية ولا توافقية، وليس لأحد مهما كان تفكيره إن يقول إن هذا هو مراد الشريعة الإسلامية بأهلها، ولو صح لبطلت كل عقود الزواج في بلدان العرب وبلاد الإسلام التي لا تعي وليس في حسبانها شرط للتكافؤ يقوم على النسب القبائلي.

والسؤال هنا هو: كيف بقاض شرعي يعمى عن مسألة الضرر الاجتماعي ويركز تفكيره على ضرر العائلة فحسب ولا ينظر إلى ما هو أعلى من ذلك...؟

إن القاضي لو وقف على الضرر الأكبر لما حكم بحكمه هذا، ولقد غم عليه ولم يتبين ذلك بسبب سلطان النسقية الثقافية عليه، والثقافة النسقية تعطي قيما متخيلة وافتراضية تصطنع فروقا غير عقلانية وغير دينية بين البشر، وتوهم أن هذا هو الطبيعي، ولاقت هذه هوى وميلا وجدانيا لدى هذا القاضي، ولو تولاها قاض آخر متحرر من الميل العاطفي للشرط النسقي لوجد أمامه مجالا عريضا للخلاص من هذه القضية بأن يحكم بحكم يحمي حقوق الزوجين وحقوق أطفالهما وحقوق الأيام التي قضياها معا بأن تكون أياما شرعية لا إثم فيها ولا تأثيم.

إن المعنى القبائلي عميق في الثقافة العربية مثله مثل عمق العرقية الفارسية في الفرس والذاكرة التاريخية للهنود، والمعنى الآري أو الإغريقي في الأوروبيين وكذا رساخة اللون الأشقر عند أصحابه، وإذا

تصورنا هذا فسوف نجد أمثلة عليه عند ابن سينا حينما وصف الحروف بأنها قبائل، وعند المفسرين حينما أشاروا إلى نملة سليمان في القصة القرآنية وأولوها تأويلا قبائليا فوضعوا للنملة اسما وذكروا اسم قبيلتها واسم النملة حرس وقبيلتها من بني الشيصان إحدى قبائل النمل ـ كما يقول ابن كثير[21] ـ وهو الذي فسر آية (وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا) على أن الشعوب هي بطون العجم والقبائل هي بطون العرب، بينما قال الزمخشري إن الشعوب هي القبائل الكبيرة، ومثلهم الخليل بن أحمد حينما بنى العروض على بيت الشعر (بفتح الشين) وجعل مصطلحاته كلها من هذه البيئة الثقافية.

هذا يكشف عن النموذج الثقافي الأكثر تحكما في التصور وهو ما يفضي إلى فهم الوقائع وتأويلها بناء على النموذج القبائلي. وإن كان الرافد الإسلامي في الثقافة العربية قويا وجوهريا إلا أن سياسات التأويل تأخذ بعملية مطردة في تكييف النص حسب مراد التفكير النسقي، وإذا كانت نملة سليمان ليست نملة طبيعية مثل سائر النمل، وجنح التأويل ليمنحها نسبا مع ما لها من حسب حيث تشرفت بلقاء ومحادثة سليمان والتفاعل معه، وهذا شرف حرصت الثقافة أن تجعله لأهل القبائل، فنسبت النملة لقبيلة ولم تتركها واحدة من خلق الله المتساوين، إذا كان ذلك هو ما صار بفعل التأويل فإن الذي سيحدث مع تأويل المفاهيم والقيم أفدح وأخطر، والعقل الذي فعل هذا هو من فعل ذلك وقوانين التأويل هنا واحدة يضبطها النسق ويسخرها لمراده. ولذا يتم تجيير أحد الرافدين الثقافيين لمصلحة الآخر ورسمه حسب منطقه ومعناه.

يأخذ مفهوم (القبائلية) معناه ويتأسس كمصطلح ذي قيم ثقافية وذهنية محددة حينما يصير أساسا لفهم الظواهر وتفسيرها ويكون قاعدة

---

(21) ابن كثير: التفسير 3 / 359.

لتأويل النصوص من جهة، ولتحديد العلاقات الاجتماعية بين الذات والآخر، بناء على ثنائية (نحن / هم) كوصف طبقي وتصنيفي وفرز بين الفئات.

أي أنه صار قيمة تأويلية ورؤية ملونة للأشياء والمعاني والسلوكيات، وبذا يتغلب على أي رافد ثقافي آخر، بدءا من الروحانية الدينية أو العقلانية المتعلمة أو المتغيرات الثقافية في الحداثة والعلم والعصرنة، وسنجد النسق يأخذ دوره في رسم العلاقات بين هذه الأشياء وكلما تجاورت أو تقاطعت فإن الفاعل هو الفاعل النسقي سواء كنت في نيويورك حيث الفرز بين طبقات المدينة وألوان ساكنيها وديanاتهم، أو كنت في لندن، وسواء اتجهت شرقا أو عدت غربا، ستجد باستمرار تجاورا بين المتضادات والمتناقضات، وسيجد النسق له حيلة أو حيلا يستغل بها الظروف والمتغيرات فيؤولها لمصلحة النسق، ولذا نرى عودات مستمرة للهويات الأصولية مهما كانت الفلسفات والنظريات المثالية تقول بعكس ذلك، وهذا هو الصراع البشري الأزلي الذي لا يكمن حينا إلا ليعود بأقوى مما كان. حتى إنك لتجد أن الأفكار تتحول إلى هويات جذرية وأصولية عرقية، فالفكرة تبدأ بما إنها رأي اجتهادي ثم تتحول إلى قناعة تترسخ مع الزمن وإذا قبلتها مجموعة كبيرة من الناس صارت معتقدا، ثم صار العدد والزمن عاملين مهمين في الترسيخ والقبول إلى أن تكتسب مسمى المذهب، ويتقوى المذهب مع كل جدل حوله ويزداد تمكنا كلما زاد الرافضون له ويظل يقاوم الرفض حتى يصبح هوية أصولية تجري من أجلها الدماء ويقاتل أصحابها عنها أكثر مما يقاتلون عن مصالحهم أو عن أهاليهم، ويأخذ قانون الولاء لهذا الذي لا يستقيم إلا بذاك، وتأتي صيغة (نحن / هم) ويقسم فضاء الحياة تحت هذه العناوين والأصل كان فكرة فحسب، مثلما كان الأصل رجلا وامرأة اسمهما آدم وحواء، بلا فارق عرقي

ولكن ذريتهما تفرقت، ومثل تفرق النسل الواحد إلى أعراق تتفرق الأفكار أيضا إلى هويات وأصوليات جذرية وما كان دينا واحدا يصبح طوائف وما كان فلسفة واحدة تصبح مدارس وفرقا ينفي بعضها بعضا، وهذه هي لعبة النسق وهي سر مهارته وعلامتها.

الفصل الثالث

المستعرب

1 ـ ابن خلدون وأنواع العرب

درج العرف الثقافي العام على تقسيم العرب إلى نوعين هما العرب العاربة والعرب المستعربة، وكأن ذلك يحصر العرب والمتسمين بالعرب في هذين النوعين فحسب، ونحن لو ألزمنا أنفسنا بهذا التقسيم لخرج من صفة العروبة والعربية خلق كثير وسنجد أنسفنا أقلية حقيقية في لج عريض من الشعوب لا يشملها هذا التقسيم التعسفي وسوف نجد الخارطة محدودة فعلا كمحدوديتها وقت قيام هذا المصطلح، والعرب أكثر من ذلك بكثير، والمسألة تأتي من حصر التصور بزمن تاريخي محدد وهو مطلع ظهور الأمة تاريخيا على زمن هجرة إسماعيل إلى مكة، حيث نشأت خلية جديدة كناتج لهذا الاحتكاك الطارئ على ركود الوادي غير ذي الزرع، وظل هذا الوضع يتناسل حتى ظهر الإسلام فانفتحت معه آفاق واسعة للأمة وتحركت الأجيال ليدخل في العروبة خلق كثير لا تنطبق عليهم شروط العاربة والمستعربة بصيغتها الأولى، إذ تحرك الاستعراب ليشمل فرقا كبرى اتسعت وتنوعت، ولقد أدرك ذلك ابن خلدون بملاحظته الواعية وقدم تبويبا لأنواع العرب رفعه إلى أربعة أقسام هي[1]:

---

(1) ابن خلدون: تاريخ ابن خلدون (العبر) 2 / 14 ـ 17، واذكر بالتقدير الأستاذ

1 ـ العرب العاربة

2 ـ العرب المستعربة

3 ـ العرب التابعة للعرب

4 ـ العرب المستعجمة

وهو تقسم بناه ابن خلدون على تتبع الهجرات ومواطن الظهور والتحرك منذ أزمنة الجاهلية وقبل الإسلام حيث تحركت قبائل الجزيرة العربية شمالا لتختلط بالروم والفرس، وكانت فئات الأشوريين والكنعانيين والفينيقيين، وكان التمازج إلى درجة أن مجاميع من العرب اندمجوا في الأمم الأخرى ونسوا لغتهم الأم وانسلخت بشرتهم الأولى لتكسب ألوانا إضافية تخامر سمرتها وتخلط أصباغها، وما زال الأمر حتى اليوم في عرب نعرفهم في إيران وأفغانستان وتركيا، وهي رحلات مدنية وبدوية، بدأت في القديم الساحق واستمرت مع الفتح الإسلامي وتعززت بالممالك الإسلامية التي لم تفرق بين عرق وآخر حتى حكم الأمة مماليك ومهاجرون وتناسلت الأعراق تحت مظلة الاستعراب الكبير والدائم. ودخلت شعوب كثيرة بسبب إسلامها دخلت تحت مظلة العروبة إما مستعيدة ماضيها السحيق أو مندمجة مع العقيدة والثقافة واللغة حتى استعربت وصارت عربا كالعرب بهوية ثقافية ووجدانية عميقة.

وليس بخاف أن ابن خلدون بنى مقولته على المتغير السياسي في

الدكتور إبراهيم شبوح ـ محقق وشارح ابن خلدون ـ الذي لفت نظري حديثه في محاضرة ألقاها في معرض ابو ظبي للكتاب، دورة 2007 واستعرض أمورا عند ابن خلدون منها هذه المعلومة وكان أن تابعت الموضوع ووجدت فيه ركيزة مهمة لتصور مفهوم (الاستعراب).

نظام الدولة واتساعها وتنوع شعوبها مع تنوع حكامها، حيث جاء حكام ليسوا من سلالات الجزيرة العربية وجاءت فئات بشرية من داخل دول الإسلام ولم تكن هذه الفئات كلها مجرد هجرات من أرض العرب الأولى.

ولكي نؤرخ مفهوم الاستعراب لا بد أن نبدأ من ذاكرة الأشياء حيث سنلمح تغييرين جذريين حدثا في فتح مخزن العرق العربي وكسر انغلاقه على ذاته، أولهما هو استيطان إسماعيل وادي مكة وعمرانه له وتزوجه من جرهم، وثانيهما ظهور الإسلام، وهما معا ما أحدث صيغة الاستعراب، التي سنقسمها إلى صيغة استعراب صغرى وصيغة استعراب كبرى، ومصاهرة إسماعيل لجرهم أنسلت شعبة جديدة في تشعيب العرب وتعريب نسل جديد فيهم، بينما تحرك الإسلام بالعرب ليفتح الأفق الجغرافي ويدمج العنصر بعناصر لا حصر لها صنعت وظلت تصنع أجيالا من المستعربين، وكسرت شرط القبيلة الذي لم يعد شرطا للصفة، وإن كان السابق هو أن أي عربي لا بد أن يكون منسوبا لقبيلة ما، فإن ما حدث بعد انفتاح المجال الجغرافي هو أن العربية صارت شرطا في الانتماء وصناعة الهوية وليس في النسب، وأول شروط الانتماء هو اللغة ثم الانتساب لدولة الإسلام، إما بالإيمان به أو الانضواء تحت رايته دون تبنيه كما جرى للمسيحيين والديانات الأخرى ضمن دولة الإسلام التي هي دولة العرب في أصلها وفي روحها.

لقد أحدث الدين حركة متصلة للهوية ذاتها، وكلما صاحبه شرط اللغة العربية سجل ذلك توسعات للهوية، ومن آمن بالإسلام وتبنى العربية لغة أولى له صار عربيا دون أن يكون من نسل أبناء الجزيرة، ويتجاور مع ذلك توسع في الدين دون اللغة، وهذا هو الافتراق الوحيد بين قوم تفتح المجال لهم ليصبحوا عربا لأنهم أخذوا الدين واللغة

معا، وقوم آخرين أخذوا الدين دون اللغة فصاروا مسلمين دون أن يكونوا عربا، وهنا نلحظ أن الفتح الجغرافي كان ناتجا عن الفتح الديني، ونتج عنهما فتح عرقي كلما تصاحبت اللغة العربية مع الفتحين، وانفتاح العرقية كسر الصفاء الافتراضي وكسر البوتقة المغلقة، وستكون اللغة هي العلامة الحاسمة في ذلك وكلما اتسعت اللغة انكسر العرق ودخلت الأجناس فيه وازدادت سمة الاستعراب، وكلما تقلصت اللغة تقاصر معها الاستعراب، ولذا ظل الفرس والهنود والأتراك أعراقا أخرى وإن أسلموا لأنهم لم يأخذوا بشرط اللغة، بينما تعرب شمال أفريقيا وبلدان الشام.

في هذه الحركة الاستعرابية زالت الطهارة العرقية وصار المستعربون أضعاف أضعاف العاربة، ولو شك أحد بصحة مصطلح العاربة لكان على شيء غير قليل من الحق لأن الاستعراب والتداخل هو الأصل وهو الأكثر واقعية وصدقية.

في تكوينات الهوية العرقية تأتي الجغرافيا واللغة بوصفهما علامتين حاسمتين في رسم سمات الهوية والعرق، ولم يتح لنا مشاهدة ما حدث في التاريخ من عمليات تمازج بين الشعوب وأهم أسبابه الهجرات أولا ثم عمليات السلب في الغزوات حيث يجري نهب النساء اللواتي لا يصبحن جواري فقط، ولكنهن سيصبحن أمهات لأبناء يأتون من أصلاب متمازجة وتدخل الدماء على الدماء حتى لا يعود للأصل الواحد من وجود، والناس في تاريخهم كله لم يستقروا في مكان واحد فهم يتنقلون ويلاحقون الحياة في كل فرصها، ويحدث التمازج، حتى إن المستقرين الذي لا يغادرون أمكنتهم سيجدون أنفسهم وقد اقتحمت خصوصيتهم المغلقة مثلما فتح إسماعيل خصوصية جرهم وتولد أقدم وأعلى شاهد للاستعراب.

لم نشهد حوادث التاريخ هذه إلا ما روي لنا منها، والذي لم يرو

ولم تجر به الأقلام كثير وعريض، ولنا أن نقيس الغائب على الشاهد، ونتصور عمليات الاستعراب على غرار عملية الأمركة، فأمريكا مسمى جديد وهي شعب تكون ويتكون على مشهد من بصيرتنا، وهو يتكون بشرطي الجغرافيا واللغة، فمن استوطن تلك الأرض وتكلم لغة القوم صار عنصرا فاعلا في بناء معنى الشعب والهوية، وتأتي الهجرات بألوان وألسنة ومعتقدات متنوعة، ثم تبدأ في التكتل والتعاضد لتخلق لها مسمى جديدا يكون علامة على الأرض ودليلا على ساكنيها، ولو تركنا هذا ليمر عليه ألف عام لصار عرقا وهوية عرقية وليس مجرد هوية وطنية، ولا شك أن الأمم الأخرى من عرب أو هنود أو إغريق قد دار عليهم دورات صنعت من موقع كل منهم ومن لغته هوية تحولت مع الزمن الطويل (آلاف السنين. . !!) إلى ركيزة عرقية وتبنوا في مراحل من تواريخهم أنظمة في المعاش وفي المعتقد زاد من توحيدهم، ثم صار التاريخ المشترك والذاكرة المشتركة والمفاخر المكتسبة، صارت قيما عليا تزيد من انتمائهم وإحساسهم بهذا الانتماء حتى ترسخ ذلك وكأنما هو عقيدة يكون الخروج عليها مروقا وخيانة.

للزمن قدرة جبارة على ترسيخ المشاعر حتى لتكون معتقدات، وكلما طال الزمن على شيء تعمق في أرض الذاكرة وتمنع على التساؤل وصار التسليم به شرطا وجوديا ومعتقدا روحانيا، ولقد رأينا القوميات والعرقيات تتحول إلى مبادئ مطلقة تفوق المصالح الذاتية ولا تخضع للمعقول ولا للمنطقي والأخلاقي وكأنما هي متعالية على ذلك كله.

إن الهويات بكل أنواعها هي ناتج للمطبخ الزمني، والزمن يطبخ هذه المعاني وينضجها بتعاقبه حتى لتصبح حقائق كبرى، وما هي كذلك، ولم تنشأ في الأصل إلا عن اضطرار معاشي وظرفي لكن الزمن ينسينا الأسباب ويحصرنا بالنتائج حتى لا نعي ما وراء ذلك، بل إننا لا

نعي أيضا ما يمكن أن يحدثه ذلك من أضرار شخصية واجتماعية، وكم من مرة صار حب المرء لذاكرته التاريخية سواء كانت عرقية أو قومية أو قبائلية، صار قاتلا وذا مفعول دموي، ودفاع أمريكا العظمى عن معنى الأمركة ومكانتها السلطوية أو المعنوية لا يختلف عن أي حمية قبائلية أو عرقية، وهذا من ذاك في تبادل ثقافي نسقي قد يتنوع في حجمه وفي حججه ولكنه يظل يتوارد من صلب واحد هو صلب النسقية الأزلية.

تحركت الجغرافيا من شبه الجزيرة العربية بمفعولية الدين، وتحرك معها الإنسان واللغة، ودخلت هذه كلها في تزاوج مديد العمر حتى صار الاستعراب هو حقيقة الهوية العربية سواء كانت عرقا أو جنسا أو شعبا.

2 ـ الشعب / القبيلة / العائلة

تأتي مصطلحات الشعب والقبيلة والعائلة بما إنها صيغ يبتكرها الإنسان لوضع نفسه في مجموعة يأمن إليها ويتحصن بها، وهذه كينونات ثلاث تتداخل مع بعضها، ولسوف نلاحظ على مستوى التقسيم البسيط أن القبيلة تأتي في الوسط بين الشعب والعائلة، فمن حيث العدد سنرى الشعب هو الأكبر وتأتي بعده القبيلة بينما العائلة هي الأقل عددا. وهذه أنظمة معاشية تخلقت حسب الظروف والاحتياجات، وكلمة الشعب تجمع بين المعاني السياسية والاقتصادية والثقافية، بينما القبيلة والعائلة كيانان ظرفيان متحركان توجبهما الضرورة وتسمهما الثقافة والسلوك.

والقبيلة عائلة كبيرة تستند إلى سلالة متوارثة تمتد إلى جد واحد، وقد يكون الجد الخامس أو أكثر لكنه لا يكون أقل من ذلك، ويحمل الجد معنى خاصا في ذاكرة أحفاده يتواطأون عليه ويغلب على هذه الأنواع من المعاني أن تكون أسطورية وتقوم على خيال عريض، وتكون شفاهية وفي إطار المرويات المتوارثة، وبما إنها شفاهية فإنه

يغلب عليها الاختلاف وتقع في دائرة التنافس والمباهاة بين الأطراف لأنها عرضة للتداخل والتقاطع، ويحدث فيها شيء من المساس بالغير، إذ لا يمكن مديح الذات إلا بانتصارها على الآخر، وهو عادة آخر مجاور ومعروف باسمه وتاريخه، ولذا تقوم قيامة الحروب الثقافية بين المتنافسين وتأسس على هذا ثقافة عريضة وتحددت الانتماءات والمقامات بناء على غلبة مروية على أخرى، وهي حرب ثقافية أدبية ذات طابع ملحمي وقصصي وأسطوري لا تقوم مفاهيم القبيلة والعرق والهوية إلا به، ولو عزلناه لانتهى كل تصور عرقي أو قبائلي، ولكن من ذا الذي يمكنه التخلي عن ذاكرته منذ أيام العرب وشهنامة الفرس وملاحم اليونان وأفلام هوليوود عن رعاة البقر وحروب التأسيس، وكذا وثائق الحرب العالمية الأولى والثانية، أو مسرحيات شكسبير عن الملوك وتواريخهم.

هي ذاكرة يحرسها الزمن ويتغذى بها النسق، والذاكرة أساس في صناعة القبيلة وتخليدها كهوية فعالة، ولكن الشعب والعائلة أكثر قربا من الواقعية أو هما صيغتان واقعيتان على مستوى التصور وعلى مستوى المفعولية، ويستطيع المرء أن يعيش من دون قبيلة ومعظم البشر الآن هم كذلك، ولكنه لا يستطيع العيش من دون أن يكون عضوا في شعب وفي وطن، وسيجد مشكلات كبرى أو صغرى لو عاش من دون عائلة.

والعائلة خيار ذاتي في بعض وجوهها إذ يختار المرء زوجته وحجم عائلته الخاصة ومنزله مثلما يجد بعض خيارات في الانتماء لشعب أو وطن عبر التجنيس وتغيير الجنسية والهجرة، ولكن القبيلة تقل الخيارات في انتقائها ويغلب عليها التوارث، ولذا تصبح أكثر المعاني الثقافية توارثا، وإن كانت في أصلها تكوينا واقعيا معاشيا لكنها تتحول مع الزمن إلى ذاكرة وراثية أكثر مما هي قيمة واقعية.

وسوف تكون القبيلة موضع تصور أكثر مفهومية إذا وضعناها في

ثلاثية مفاهيمية هي ثلاثية التزاوج والمدينة والعائلة، وذلك لكي نتصور حركة الاستعراب من جهة وحركة البينة الاجتماعية حينما تكون نظام انتماء، وهو موضوع هذا الفصل في مباحثه التالية.

3 ـ التزاوج الثقافي

كان إسماعيل عليه السلام ابن جارية وجاء إلى جرهم ليصاهرهم، وفي العرف الثقافي التقليدي الذي كان وما يزال فإن جرهم العربية سترفض تزويج غير عربي وابن جارية، ولكنهم تجاوزا ذلك التقليد وزوجوه ونتج عن هذا الزواج تحول هو من أشد التحولات في تاريخ الثقافة، وجاءت به تسمية العرب المستعربة، والحق أن العرب كلهم هم عرب مستعربة، والشأن ذاته يصدق على كل الأعراق حيث لا وجود لعرق صاف لا اختلاط فيه. وحسب منطق هذه الحادثة الثقافية الكبرى فإن السؤال هو: ماذا لو أن جرهم تمسكوا بالقانون النسقي ورفضوا إسماعيل زوجا لإحدى بناتهم أو لو أنهم رفضوا بقاءه في ديارهم....؟

نستطيع تصور الإجابة ـ أية إجابة ـ مثلما نستطيع تصور ما حدث وهو أن الزواج كمعنى هو أهم وأقوى قيم التعارف البشري، وإذا كان الإنسان كائنا تعارفيا فإن التعارف لا يكون بين فرد وفرد فحسب بل إنه يكون بين ثقافة وثقافة وعرق وعرق، ولقد قال ابن خلدون كلمة مهمة وهي أن الصفاء التام لا يكون إلا بالتوحش التام[2]، وكلما توحشت وتصحرت مجموعة ما، صارت لها الفرصة في الالتفاف الذاتي والانغلاق على نفسها، وكلما خطت باتجاه التحضر وانتقلت من سكنى القفار إلى سكنى المدن بدأت بالاختلاط، وقد ضرب أمثلة بعرب

(2) ابن خلدون: المقدمة 129

الشام ومصر وشمال أفريقيا، حيث اختلطت الأعراق بالتزاوج، وهو شرط ضروري للتعايش واستجابة لقانون التعارف.

وفي القرآن الكريم وردت مفاهيم الزواج مقرونة بأربعة معان هي: المودة و الرحمة والمعروف والإحسان، فالله قد جعل بين الزوجين مودة ورحمة وأمر أن تقوم الرابطة الزوجية على المعروف، وفكاكها بالإحسان، وقيم المودة والرحمة والمعروف هي المعاني الأولية والجذرية لتحقيق قانون التعارف، ولا يكون تعارف من دون مودة ورحمة أو معروف يقوم بين الأطراف، وبهذا تتنشأ الخلية الاجتماعية وتتأسس البنية العمرانية.

هذا هو القانون الطبيعي الذي يرسم صورة لمسيرة المجتمعات ونظامها المعاشي، وفي قصة رسول الله مع ابنة عمته زينب بنت جحش دلالة اجتماعية عالية الرمزية فهو قد زوجها لمولاه زيد بن حارثة وهي السيدة الجليلة ذات المقام العالي، وحينما طلقها زيد تزوجها الرسول بنفسه، وهذا درس في النسب والتناسب، إذ لم يكتف بتزويجها لزيد المولى، وهو أمر كاف لكسر النسق الجاهلي، بل زاد وتزوجها من بعد طلاقها ليؤكد بقاء مقامها وأن التزاوج بين الفئات لا يقلل من نسب أو من قيمة الفتاة ولا من حقها المعنوي والاجتماعي، وهذا تكرار للمعنى العميق من زواج إسماعيل من العرب وهو زواج يتمم معناه زواج زينب من زيد ثم من رسول الله، خير البشرية، وهما مثالان يكشفان عن نماذج في ثقافتنا هي من أعلى النماذج في كسر النسقية وإلغائها.

ولكن هناك أمثلة تعكس الخط الثقافي هذا وتعزز خطا آخر، بدءا من مقولة إن البنت لابن عمها، وهي مقولة تقوم على احتكار معنوي وأخلاقي مثلما هو اقتصادي وسياسي، وهي تبدأ من تصور بقاء النسب في السلالة حسب قول الشاعر (بنونا بنو أبنائنا وبناتنا ـ بنوهن أبناء

الرجال الأباعد)، أي أن الاسم كعلامة هو المحقق لشرط العائلية، ويتبعه تصور مآلات الإرث، والسعي لحفظ المال داخل السلالة، ويتلوه شرط الولاء والحمية، وهذه كلها شروط نستطيع تفهمها في بيئة صحراوية مترحلة، يضطرها الترحال إلى فرض شروط خاصة للحماية واللحمة والعصبية، وهي شروط تتولد من ضرورات البيئة وثقافة هذه البيئة ولو تزوجت البنت في مثل هذه البيئة من جهة أخرى لحدث خلل في شروط الترحال ونظامه وجماعيته وخلل في قسمة المال وخلل في الولاء، وهذه حال تضر ببنية المجموعة وتربك نظامها، ولذا نفهم شرط (البنت لابن عمها) حيث هو شرط بنيوي وضروري في هذه الحالة.

ولكن ماذا لو أن المجموعة، أو بعضها، تحولوا إلى سكنى المدن حيث ينتفي شرط الترحال وحيث يكون المال فرديا بما إن الشخص يعتمد على كسب معاشه من مجهوده الخاص ولم يعد المال مال القبيلة وحلالها، ولم يعد الترحال شرطا ولا ضرورة، وحل محله الاستقرار....؟

لقد جربت جماعات من العرب هذه الحال وترحلوا في الأرض واستقروا بها وتحولوا من نظام الاستقطاب الداخلي إلى انفتاح عرقي وثقافي ومسلكي عام وامتزجوا وتخالطوا ولم يعد عندهم مشكل في ذلك، غير أن فئات أخرى من العرب ما زالت في حال بين / بين. فلاهي بقيت بادية ولا هي تحولت إلى حاضرة تامة التحضر.

وسنرى ذلك بدءا من نظام البيوت الحديثة في الجزيرة والخليج حيث ترى بيتا مصمما على أحدث الطرز، ثم تجد على مدخل الفناء خيمة من الشعر وفي داخلها مكيف صحراوي يضخ الهواء المرطب. وأنت هنا في ثقافة البين بين، فأنت حضري بالغ الحضرية في تصميم منزلك وغرفة نومك، وأنت صحراوي مثل مكيفك الذي يجمع بين التقنية الحديثة ولكنه صحراوي التسمية.

هذه علامة رمزية في نظام المنزل يقابلها علامات أخرى في الرؤوس، حيث كل واحد منا هو حضري وصحراوي في آن واحد، ولا بأس في هذا، وهو مزيج ثقافي طبيعي في كل الثقافات، غير أن البأس يأتي حينما نرى قيمتين متعارضتين، وهو تعارض لا يماثل وجود خيمة في مدخل قصر، ولكنه تعارض يمس القيم العليا للثقافة ذاتها، وليسأل أحدنا نفسه هل سيفعل مثلما فعلت جرهم وزوجت رجلا غير عربي وابن جارية، وهل سيفعل مثل رسوله الكريم فيزوج ابنة عمته لمولى ثم يتزوج مطلقة مولاه. . . .؟

طبعا الجواب بنعم سينم عن رجل يعي شروط التغيير وشروط تبدل القيم، والجواب بلا سينم عن رجل يجعل النسق فوق كل معنى وكل قيمة.

ولا شك أننا في هذا الأمر سنظل في منطقة (البين / بين) وذلك أننا نفرق بين زواج الرجل وزواج المرأة، وشروط تزويج المرأة أقسى من شروط تزويج الرجل، ولا بأس على رجل يتزوج مصرية أو شامية بل أمريكية وألمانية، ولكن ليس للمرأة أن تفعل ذلك حتى ولو كان الزوج المفترض مسلما صالحا ومن أصلح الخلق والشرط عندهم ليس الصلاح وإنما عصبة النسب.

وأعجب من هذا أننا في حال المصرية والشامية لا نسأل ولا نهتم بالشرط القبلي ولكن إذا كانت بنت الجيران وبنت الحارة وبنت من نعرفهم من أهلنا وجماعتنا فإن سؤال الأصل القبلي هو الشرط المطلق والمطبق بلا استثناءات.

ثم يزيد الأمر تعقيدا ما وقع من قصص كثيرة عن رجال تزوجوا من عربيات ثم بعد حين اضطروا لتطليقهن مجبرين من أهاليهم بعد أن تبين لهم أن أخوات تلك الزوجات قد تزوجن من سعوديين آخرين من غير بني القبائل فصار العديل غير قبلي، وهذا تسبب عند عائلات كثيرة

في محاصرة بنيهم وتفريق الرحم وتمزيقه، وكانوا قد رضوا من قبل بزواج ابنهم من عربية ولكن الخلل جاء عندهم من ذلك التعادل الذي يرونه غير متكافئ وكأنهم لا يعرفون قصة زواج الرسول الكريم من مطلقة مولاه.

تلك ثقافة (البين / بين) وهي ثقافة تدل على مدى قدرة النسق في تمثيل نفسه وتلبيس معانيه بقيم مثالية خداعة، فقد يلبس لباس الدين ليفسر النصوص حسب شرطه النسقي وقد يلبس لبوس الثقافة فيدعي صفاء عرقيا مفترضا وقد يلبس لبوس الأخلاق فيدعي قيما أخلاقية ذاتية ليس لها برهان واقعي والنفس تصدقه لا لأنها تجهل المنطقي والعقلاني والشرعي، وإنما لأنها تجد أن النسق يعطيها ميزة رمزية بأفضلية ستزول عنها لو أنها أعملت شروط المنطق والشرع وصارت إلى التساوي.

4 ـ المستعرب

كان أحمد شوقي يتباهى بأنه سليل أربعة عناصر من ترك وأكراد وألبان وعرب، ويحيل إلى نسب شريف يصله بالنبي (ص) وقال بيته المشهور[3]:

أبا الزهراء قد جاوزت قدري
بمدحك بيد أن لي انتسابا

وهو هنا يقدم أفضلية العمل حيث الثناء على رسول الله والتأسي بمآثر النبوة وكريم صفاته عليه السلام هي ما رفع قدر الشاعر ثم أشار إلى النسب وجعله لاحقا بالعمل، ولا شك أن تفاخر شوقي بتمازج الدماء في جسده هو من أهم عناصر البنية الثقافية ـ أية بنية ثقافية ـ وكل ثقافة تنبني على التمازج هي ثقافة أكثر على العطاء وكلما زاد

(3) الشوقيات 1/ 71 مطبعة الاستقامة، القاهرة 1961

التمازج زادت المواهب وتحدث التغيرات الضخمة في تاريخ الأمم والشعوب كلما حدثت حوادث تمازج كبرى.

وأهم تمازج صار في تاريخنا هو في هجرة إسماعيل عليه السلام وحلوله في أرض مكة وتفجر ماء زمزم وهو تفجر يرمز إلى تفجر ثقافي مهول حيث تمازج عنصران بمصاهرته لجرهم، وكانت أمه جارية، ومن هذا المزيج جاءت العرب المستعربة، أي العرب المخلوطة والممزوجة بين أكثر من عنصر، وجرت كتابة تاريخ جديد للغة وللبشر، وجرى فتح مكة، وهو الفتح الأول، وصارت منذ يومها مكانا لمشروع عالمي يحمل بشائر التغيير الكبير، ومن هجرة إسماعيل وقبول جرهم بمصاهرته لهم دخل عرق النبوة إلى الجزيرة العربية وتنشأت الإبراهيمية وتناسلت في وادي مكة الذي كان قاحلا وليس ذا زرع ولكنه بهذه الحادثة صار مزرعة تنتج تاريخا وتثمر ذاكرة أبدية، ثم جاء التمازج الثاني في فتح مكة الثاني مع رسالة الإسلام وكانت رسالة إنسانية حملت قوانين التغيير الأولية حيث اكتسب كل شيء معنى جديدا بدءا من الكلمات حيث صار لكلمات الصلاة والزكاة والصيام والحج معاني مصطلحية ذات قيم معتقدية وفقهية وفلسفية وأخلاقية لم تكن لها من قبل، مثلما صار للون وللجنس والعرق والقيادة معان مختلفة وكان من أواخر ما عمله رسول الله هو إسناد راية الأمة إلى فتى يافع كان مولى من الموالي وتسلم راية الأمة ومن تحته كبار الصحابة ورؤوس المجتمع وهو جيش أسامة بن زيد، مولى ابن مولى، وهذه رسالة جوهرية تفكك غلواء الجاهلية حيث صار الصغير أميرا على الكبار مثلما صار سيدا للسادة وزعيما للرؤساء، ومثلها قصة وفاته عليه السلام وهو مدين ليهودي ودرعه مرهونة عند ذلك اليهودي، وقد صارت القصة في مجتمع ووقت لم يكن الرسول فيه محتاجا للاستدانة من يهودي وقد كان في المدينة من يفدي رسول الله ليس بماله ـ فحسب ـ

وإنما بنفسه وولده، وفيهم عبد الرحمن بن عوف وعثمان بن عفان، وهما من رجال الأعمال والمليونيرات حسب لغة زماننا، ولم يكن ليعجزهم تقديم ما يطلبه الرسول عليه السلام منهم ولم يكن ليعجز رسول الله أن يطلب منهم ذلك لولا أنه أراد أن يرسل رسالة في التعامل المالي مع الآخرين والتبادل التجاري معهم وإعطائهم الأمان معاملة ونية حتى لقد ترك درعه عند هذا اليهودي والدرع هو السلاح وهو عتاد الحرب، أي أن سلاح الرسول كان مع رجل غير مسلم وهذا مبدأ جوهري في السلوك والتعامل وقبول الآخر ورفع الحجب عنه. وكلنا نعرف قصته عليه السلام حينما قام من مجلسه احتراما لجنازة يهودي مرت به لأنها نفس بشرية.

هذه عناصر تمازج أولية بعضها عرقي وبعضها ثقافي مثلها مثل المعجم اللغوي المختلط حيث نجد في لغة العرب كلمات أعجمية من مصادر شتى ومثل اللغة كانت الأعراق حيث يترحل البشر من مكان إلى مكان ومن جزيرة إلى جزيرة مثلما تترحل العادات والتقاليد.

وحينما دخل العرب بلاد الشام والعراق وأفريقيا دخلت في حياتهم أنماط جديدة عليهم حتى لتجد نصا في زمن الحجاج يشير إلى الكباب، وهو بيت يقول:

أبا هشام ببابك   قد شم ريح كبابك

وشكرا للنحويين الذين حفظوا لنا هذا البيت لأن فيه لحنا احتج عليه الحجاج ونهر القائل على قوله: أبا هشام والواجب: أبو هشام، ورد الشاعر بقوله: الكنية كنيتي فإن شئت رفعتها وإن شئت خفضتها، وهي طرفة نحوية دلتنا على حال المجتمع عبر نوعية طعامه الجديد ومثل ذلك ما جاء عن ولع معاوية بالكنافة وأكله لها في الصباح، وهو ما يفسر لنا أكل الشاميين في يومنا هذا للكنافة على الفطور حيث بقيت

العادة من زمن معاوية. وفي كتب التراث إشارات مبكرة للسنبوسك والبسبوسة وغيرها[4]، وهذا كله تمازج ثقافي ليس الطعام سوى علامة عليه لأن التمازج البشري أعلى وأقوى وأهم.

ويكفي أن نستعرض أسماء رجالات الثقافة في الإبداع والتأليف والفكر والحكم، من الكتاب والوزراء ورجال الأمة والتاريخ، ثم يأتي ما تمخضت الثقافة عنه من قيام أمة عربية من المحيط إلى الخليج، وهي كلها أمة تترجمها حالة أحمد شوقي في نسبه المختلط بين أعراق أربعة، وكل واحد من عرب بلاد الشام وأفريقيا إنما هو مستعرب ثقافة وعرقا ولغة بتكرار أزلي وثقافي لقصة سيدنا إسماعيل، وهذه ميزة ثقافية عظيمة أفادت الأمة جنسا وتاريخا، ولو بقينا على جزيرتنا لكنا مثل التاميل أو التبت شعبا محصورا ومحاصرا لولا مزية التمازج الكبرى التي بدأت مع إسماعيل ثم تكاملت وتكللت مع الدين الإسلامي الذي أهم مزية فيه هي عالميته وعدم محليته.

الاستعراب ـ إذن ـ هو معنى ثقافي وتاريخ بما إنه تمازج حضاري بنيوي، وهو شرط واقعي لأن الصفاء العرقي التام أمر غير ممكن، والعلم الحديث يكشف أن التزاوج المغلق ينتج عنه نقص في كفاءة الخلايا ويقلص حيوية الخلية وقد يفضي إلى فنائها لو استمر بشكل مغلق، وهذا ما يدركه البدو بفطريتهم الذكية حينما هجنوا الخيول ومازجوا في سلالاتها بين أنواع وأعراق متنوعة حتى جاء الحصان العربي المشهور والذي جاءت شهرته من اكتشاف الرحالة الإنجليز لمزايا المهر العربي وصار ذلك علامة وشهرة ثقافية لحصان أتقن أهله لعبة التهجين معه حتى تميز.

التهجين الثقافي هو قانون إبداعي وما تطورت أمة ولا فرد إلا إذا

---

(4) المسعودي: مروج الذهب 3 / 42 وأبو زيد القرشي: جمهرة أشعار العرب 39

لعبوا هذه اللعبة الذكية، ولقد قسم الله خيراته على البشر كلهم ولذا تنمو هذه المزايا بالتزاوج فيما بينها والعكس صحيح.

ومثلما نتكلم اليوم عن الشعب الأمريكي مع علمنا أنه خليط بشري من هجرات متنوعة، فإن اللغويين يتكلمون الآن عن لغة أمريكية تأخذ بمفارقة اللغة الأم تدريجيا حتى لتختلف عن الإنجليزية الأم اختلافات كثيرة تنمو مع الزمن وسيأتي يوم تنفصل فيه اللغتان انفصالا تاما، وهذه قصة واقعية ماثلة ومشهودة ويشبهها ما كان يجري في القديم ولم نكن هناك لنلاحظه حيث تختلط الهجرات واللغات وتتولد عناصر تفترق شيئا فشيئا عن أصل نشأتها حتى ليظن الآتون بأصالتها وصفائها وهي أصالة شكلية وصفاء افتراضي، وسبب الافتراض هذا هو فقدان الخيط الدال على التمازج، ولكن الباحثين اللغويين والأنثروبولوجيين يعرفون المؤشرات الدقيقة التي تربط هذا بذاك والرابط بين الساميين معروف الآن علميا مثله مثل الرابط الهندي الأوربي للغات والأعراق. وهو نوع عالمي لما نسميه محليا بالاستعراب. وفي الثقافة الأمريكية الآن يحصل تباه وتفاخر بكون أمريكا بوتقة صاهرة[5] بوصف ذلك حلما أمريكيا ومنية ثقافية، ويرون ذلك ميزة حضارية كبرى يسعون إلى تصوره ويأملون في تحقيقه ولو على مستوى الأحلام. ولا شك أن مكة المكرمة هي أقدم ـ وأدوم ـ مثال على البوتقة الصاهرة على عكس أثينا القديمة التي كانت طبقية وتميز بين أصيل وأجنبي ورجل وامرأة ومجتمعها مقسم بين سادة هم أقلية وباقي الناس عبيد، وعلى ذلك تأسست جمهورية أفلاطون. ولكن مكة التاريخية هي مطبخ ثقافي وعرقي، حيث طبخها الدائم تاريخيا

(5) انظر الملاحظات العلمية على مفهوم البوتقة الصاهرة وتحدي الهويات العرقية لهذا المفهوم ـ الفصل الأول ـ.

وواقعيا لكل الأجناس والسلوكيات حتى ليصبح المهاجر مكيا وابن بلد وابن حارة بمجرد مجاورته لبيت ربه، وما صار اسمه البيت العتيق إلا لكونه بيتا لكل الأفئدة منذ الأزل، وهو المكان الأول لمشروع الاستعراب التاريخي الذي صنع للأمة مجدا ما كان ليكون لها لولا هذه الخاصية الربانية العظمى، وهو نقيض الصفاء الافتراضي الذي لا يفضي إلا إلى انغلاق ثقافي وعقلي، والانغلاق قد يتسبب بموت الإبداع الحضاري نتيجة لضعف الخلية وانكماشها على نفسها. وكما كانت خيولنا هجينا تولدت عنه إبداعات الحصان العربي فإن ثقافتنا كلها هي من نوع ذلك الهجين ويكفي أن نستعرض عظماء الثقافة في كتب الرجال لنعرف أي خليط عرقي هم. والتاريخ كله مزيج بشري وفكري وسلوكي. ولذا احتاج البشر إلى قانون (التعارف) كما أشرنا في الفصل الثاني، حيث الإنسان كائن تعارفي ويندمج في منظومة تعارفية بناء على شروط المعاش من أمن ومصلحة يتحولان مع الزمن إلى تراكم ثقافي يصنع لذاته نسقا يبدو عليه الثبات والتواتر حتى لكأنه خاصية عضوية.

5 ـ من القبيلة إلى المدينة

كانت قريش قبيلة ومكانا حيث مكة دارهم وعصبة وجودهم، ولما جاء الإسلام تغير مسمى القرشيين تغيرا جذريا حيث اكتسبوا اسما جديدا هو (المهاجرون)، وحدث مثل ذلك لقبيلتي الأوس والخزرج حيث صار لهما اسم جديد هو الأنصار، وصار لبلدتهم اسم جديد من يثرب التي تعني التشتيت والشتات إلى المدينة، وهو مبتكر ثقافي جديد في حينها إذ كانت البلدان تسمى بالقرى والقرية، ومنه كان مسمى مكة بأم القرى أي عاصمتها وكبراها.

وهذا تغير جذري من نسق ثقافي إلى نسق ثقافي آخر، وكان السلوك هو العامل الجوهري في إحداث هذا التغيير فالذي ترحل بدينه

من مكة إلى المدينة وأحدث في نفسه وفي أسرته وغير مكانه وبيئته وربط معتقده بمجموع هذه الحركات هو شخص يتحول من حال كلية إلى حال كلية أخرى، حتى إن المرء منهم يطلق زوجته ويتبرأ من أبيه وأمه وبنيه في عملية كسر للوثاق القبائلي وتحول من نظام النسب إلى نظام الفكر والإيمان، وتغير معنى العصبة والانتماء ليكون مبدئيا ولم يعد قبائليا، وهو تغيير نفسي واجتماعي واقتصادي وثقافي مثلما هو وفي الأصل تغيير ديني جذري، والمرء والمرأة إذ يدخل أحدهما في الإسلام إنما يدخل في تاريخ جديد له ولعائلته ولوجوده كله، ومن هنا اكتسب اسما جديدا هو مسمى المهاجر، و كلمة المهاجر هي كلمة مكتنزة المعنى فهو مسلم وهو من أهل مكة ثم صار من أهل المدينة وهو رجل تجرد من جسده الأول ولبس جسدا جديدا ولغة جديدة ووجها مختلفا ورضي بإدارة مركزية تحدد له معاشه ونظام تفكيره وذائقته مثلما تعيد صياغة لغته وتحالفاته وعصبته الأمنية والثقافية، ومثله الأنصاري الذي يقابل هوية المهاجر بهوية مكملة فلا تتحقق هجرة المهاجر إلا بنصرة الأنصاري، ولا تتحقق صفة الأنصاري إلا بنظيره المهاجر، وهذه لحمة معنوية ولغوية مثلما هي لحمة اقتصادية واجتماعية ترتب عليها تغير جذري في مفهوم القبيلة وفي وظيفتها. فالمهاجر لم يعد قرشيا والأنصاري لم يعد خزرجيا. ولم تكن القبيلة شرطا للحصول على هذه الصفة فكل من هاجر أو نصر فهو كذلك سواء كان من قبيلة أو غيرها، وفي ذلك تساو بين الناس بناء على العمل في حين يتراجع النسب عن أن يكون أساسا للتقييم.

من هنا تغير اسم المكان ذاته فاختفت يثرب وحل محلها مسمى المدينة، وهذه مفهومة بالنظرية الألسنية إذ إن تغير الشكل يغير المضمون بالضرورة، وهناك تغير شكل المكان بتغير شكل السكان فتغيرت المسميات وتغيرت الهويات الثقافية للأشياء مع تغير لغة الشارع

وعلاقات الناس المستخدمين للمكان والعابرين من فوقه.

هذا أول تغير ثقافي يمس علاقة المدينة كمكان مع القبيلة كهوية وكمكان، وإن كانت مكة محصورة من قبل بقبيلة تملك المكان وتسيطر على ثقافته وكذا الحال مع يثرب إلا أن فاتحة الدين الجديد هي التي تولت تغيير سلوك المكان ليصبح هو الهوية بدلا من القبيلة وتولت تغيير المسميات فصار المهاجرون وصار الأنصار، ونشأت طبقة ومعها طبقات هي الخلاصة السكانية للبيئة الإسلامية، ونجد علامة ذلك فيما نقله أبو يوسف في كتاب الخراج في وصية عمر رضي الله عنه وقوله: (أوصي الخليفة من بعدي بتقوى الله وأوصيه بالمهاجرين الأولين أن يعرف لهم حقهم وكرامتهم، وأوصيه بالأنصار الذين تبوأوا الدار والإيمان من قبل، أن يقبل من محسنهم وأن يتجاوز عن مسيئهم، وأوصيه بأهل الأمصار فإنها ردء الإسلام وغيظ العدو وجباة المال ألا يأخذ منهم إلا فضلهم عن رضى منهم، وأوصيه بالأعراب فإنهم أصل العرب ومادة الإسلام أن يأخذ من حواشي أموالهم فيرد على فقرائهم، وأوصيه بذمة الله وذمة رسوله (ص) أن يوفي لهم بعهدهم وأن يقاتل من ورائهم، ولا يكلفوا فوق طاقتهم[(6)]).

في هذه الوصية نلاحظ اختفاء اسم القبيلة وحلول طبقات اجتماعية تشير إلى المكون السكاني والمكون الاقتصادي أيضا، وهم خمس فئات: المهاجرون / الأنصار / أهل الأمصار / الأعراب / أهل الذمة.

وأول ما نفقده هنا هو عنصر القبيلة فالأمة الآن لم تعد أمة قبائلية بل هي خليط سكاني من فئات اكتسبت مسميات جديدة، وهي

---

(6) نقلا عن ناصر الدين الأسد: تحقيقات لغوية 91 (الخراج ص 13). المؤسسة العربية للدراسات والنشر، عمان / الأردن 2003

مسميات عملية فالهجرة ليست نسبا وكلمة الأنصاري ليست سلالة كما إن أهل الأمصار هم سكان مدنيون وأهل الذمة كذلك، أما الأعراب فهم هنا سكان الصحراء، وصاروا لذلك أعرابا وإذا حل أحدهم في بلد فسيكون من أهل الأمصار وينتقل من أهل الأعراب.

هذه مسميات ومصطلحات ثقافية تعود إلى مرجعيات عملية ذات صلة بالمكان حيث ترك المهاجر مكانا وحل في مكان آخر ولذا صار مهاجرا، والأنصاري هو من فتح المكان للفارين بدينهم، وأهل الأمصار هم من أسس وبنى مدنا للإسلام في العراق والشام من مثل البصرة والكوفة وغيرهما، والبصرة والكوفة هما أول مشروع لتوطين البادية وهما الهجر الأولى في تاريخنا، ويظل المكان هو العامل الأصل في التسميات هنا بما إن أهل الذمة سكان مدن والأعراب سكان الصحراء، وهكذا فإن المكان هو المانح للمسمى والدال على الهوية.

وفي التكوينات المدنية المختلطة نلحظ، أول ما نلحظ، أن الناس الذين خرجوا من قبائلهم وقرروا الاستقرار في مكان آهل أو قاموا بتأهيل المكان يجنحون إلى تحويل مسمياتهم من قبلية إلى عائلية ويدخلون في تناسب تكاملي مع من هم معهم في المكان ذاته، فتتغير الأسماء ويجري نسيان القبيلة تبعا لذلك حتى لا يعلم الناس عن بعضهم بعضا من أي قبيلة هم في الأصل كانوا، وأنا شاهد على ذلك فكل علاقاتي وصداقاتي منذ صغري هي مع أناس أعرفهم بأسماء عائلاتهم ولا أعلم البتة عن قبائلهم إن كانوا من أصول قبلية أم لا، وما كنت قط معنيا بأن لا يكونوا كذلك أو أن أعرف ذلك ولا حتى على مستوى السؤال المجرد، وهذا أمر يعم كل جيلي ومن هم سابقون علي وتلك كانت ثقافتنا، ثقافة مدنية تآلفية والمدينة هي عصبتنا.

على أن الأسماء كانت تأخذ لنفسها مسالك معينة فقد تقف عند اسم أحد الأجداد ليكون اسما عائليا لنسله، وقد تكون لقبا (معيارة)،

وتلزم نسله، وقد تكون اسم حرفة أو مهنة، مثل أن يكون إمام مسجد أو مؤذنا أو خطيبا أو صائغا وخياطا، فنجد أسماء عائلات هي مما يعود إلى ذلك كالمطوع والريس وما سواها. ولقد جاء اسم عائلتنا بسبب كلمة كان جدنا البعيد يقولها وهي: أغذموا أولادكم، أي أطعموهم، وهي كلمة لها أصل تراثي قديم مثلما هي من مفردات محلية اندثرت الآن. وفي النصوص أن الغذم هو العطاء بسخاء، وفيها ورد نص في رسائل الجاحظ (2 / 347) أن أبا سفيان ذهب مع اثنين من أبنائه إلى الشام لزيارة معاوية فكتبت إليه هند تقول: قد قدم إليك أبوك وأخواك فلا تغذم لهم فيعزلك عمر. ولقد شرح المعري هذا بقوله: غذم له من العطاء إذا أعطاه بكثرة (الفصول والغايات 169).

وهناك انتساب للمكان وبعض انتساب للقبيلة، وهما قليلان في المدن المختلطة على عكس المدينة القبلية حيث تكون الأسماء كلها قبلية.

ويميل المتحولون إلى المدن إلى تبني نظام العائلة في العصبة وفي المسمى وفي التصنيف الاجتماعي والاقتصادي.

هذا ما يجري في المدن المختلطة، وتبقى المدن القبلية على نظام مسميات قبلية، ولقد ذكر ابن كثير في تفسيره أن حمير تنسب للمخاليف، أي للمكان، والحجاز للقبائل (4 / 217)، وهناك انتساب إلى المذهب والطائفة والطبقة، وكلها أنظمة تشير إلى قانون ثقافي واحد هو قانون (التعارف) الذي هو علة التقسيم البشري وسببه وعلة التواصل والصانع لشرط المعرفة والصلة وبناء الخلية الجوهرية للمعاش البشري.

ولكن المسمى العائلي هو العلامة القوية على التحول الثقافي وعلى اعتماد بنية المدينة بما إنها وحدة اجتماعية وثقافية واقتصادية وسياسية، وذلك كمرحلة تسبق تأسيس الدولة وقيام المجتمع السياسي

والمدني على أساس مفهوم الشعب، وتظل العائلة هي الوحدة المشتركة في كل الأنظمة الاجتماعية، غير أن الفارق الجوهري يأتي عبر التسمية ذاتها بأن تتسمى العائلة باسم يخصها أو تظل على نسبتها القبلية وهذا مؤشر مهم على التحول من ثقافة القبيلة إلى ثقافة المدينة، وإذا كبرت العائلة اكتسبت مسمى إضافيا هو (الحمولة) وهي تسمية ثقافية تعطي معنى طبقيا من مثل أولاد الحمايل ومن مثل قوله إن ذلك الشخص ابن حمولة وفي حالة الذم يقولون إنه ليس من أبناء الحمايل وهي مماثلة لمعاني الذوات وأبناء الذوات في افتراض التميز.

والمدينة بالضرورة كيان مختلط يقوم على تقسيم داخلي هو الحارة، وقد اكتسبت الحارة في الثقافة التقليدية قيمة معنوية وتمييزية عالية الدلالة، وكل حارة هي شخصية ثقافية ترمز إلى معاني طبقية واقتصادية حتى لقد كانت الحارة سابقا بمثابة العصبة وتحمل معنى في العصبية عالي القيمة، ولقد أدركت في صغري آخر علامات هذه العصبية وكنت أرى الأولاد الأكبر منا يحملون عصيهم ويركبون على سعف النخل المقطوع كما يركب الفارس على الفرس وذلك بأن يفرد الولد قدميه على السعفة وكأنما هي فرسه المدرب ثم يجري مسرعا ومعه جمع من أبناء حارته ويتجهون نحو حارات أخرى لكي يتحاربوا مع أولادها بالعصي وتجري معارك صلفة وخطرة على مشهد من الكبار وتشجيع منهم وفرح بالنتائج وكانوا يرون ذلك تدريبا على الرجولة وتهيئة لساعة الحاجة، وتسيل الدماء وكنا نسمع مديحا لمن كان جرحه على جبينه وليس على ظهر رأسه، وهي علامة على الإقدام فيمدح المقدم ويذم المدبر حتى ليوبخه أهله ويظل خجلا من حاله حتى يتمكن من مسح هذه المذلة بحرب أخرى ينتظرها مع حارة أخرى ليبلي فيها بلاء ينسخ خيبته الأولى.

تلك هي الحارة بما إنها خلية أولى من خلايا المدينة ومعها

الأسماء العائلية بما إنها علامات اجتماعية تصنع ثقافة المكان، في حين إنها تنتمي للمكان، والمهم هنا أن أؤكد ما هو واقعي وهو أن هذه الثقافة الموصوفة هنا هي ثقافة بيئية يتساوى فيها سكان المدينة والتمايز فيها هو بالصفات ولم يكن تمايزا قبليا قط، وفرسان المدينة وشعراؤها هم من أبنائها ولم تكن القبيلة معيارا في ذلك، وإنما يكتسب الاسم قيمته بناء على أفعال المنتسبين، وفي تلك البيئة تأتي الفروسية بوصفها إنجازا وليس بوصفها علاقة نسبية، هذه في الأصل ثقافة المدينة، ولقد حدثت تغيرات جوهرية لصالح المدينة أكثر وأكثر حتى دخلت الثقافات والمدن في مراحل زمن الحداثة وما بعد الحداثة وتجلى ذلك في العمران وتخطيط المدن، ولكن الوضع الثقافي يظل في مأزق حرج بين ما هو عقلاني وما هو نسقي، حتى لتعود الهويات الأصولية في زمن ما بعد الحداثة وتكون سمة من سماتها وهي ما نحن بصدده في هذا الكتاب.

6 ـ المدينة والهويات

(إذا تماثلت الأشياء في الصفات صارت جنسا واحدا) هذا هو الشرط العلمي للتعريف كما أشرنا إليه في الفصل الثاني، وإذا أدركنا أن الشعب كمفهوم وكثقافة والعائلة كمفهوم وكثقافة هما مما يتصف بصفات وسمات تماثل ما تتصف به القبيلة من سمات وصفات تنسبها لثقافتها وتراها صفات تفاخر واعتزاز، من مثل الكرم والشجاعة والحمية والجوار والأصالة. وهي صفات يأخذ بها كل شعب وتأخذ بها كل عائلة تماما مثلما هي في لب ثقافة أي قبيلة. ومن علامات سلوك الناس إذا ما استقروا في مدن فإن تجمعهم المدني يجنح إلى أن يكون تجمعا يقوم على عصبية المكان كمثيل لعصبية النسب، وإذا كانت القبيلة تتخذ من النسب المشترك لأعضائها عصبية حامية وشعارا

ثقافيا ووجوديا فإن المدينة أيضا تتخذ من مسماها ومن الانتساب لهذا المسمى قيمة عصبية مماثلة. وإذا كان الشعب أو العائلة هي مسميات تنطوي على قيمة عصبية وتمثل عصبة اجتماعية واقتصادية وثقافية وسياسية فإن كلا من المدينة ومن قبلها القبيلة هي عصبيات اجتماعية جوهرية أيضا.

والحديث عن المدينة سيأخذ منا أبعادا أربعة، وهي صيغ ثقافية ينبني عليها تكوين فكرة المدينة ومفهوم المعاش المشترك فيها، وهذه الأبعاد / الصيغ هي: نظام الانتساب، ونظام الطبقة، ونظام الشكل المدني، مع نظام الثقافة المدنية. وسأتناول هذه الصيغ واحدة واحدة.

وأبدأ مع نظام الشكل المدني، ونحن في الجزيرة العربية نملك ثلاث صيغ للمدينة، هي:

أ ـ المدينة المقدسة

ب ـ المدينة القبلية

ج ـ المدينة المختلطة

ولكل شكل من هذه الأشكال نظامه الثقافي الخاص، فالمدينة المقدسة هي ما نراه في مكة والمدينة، حيث تختص المدينتان بصفتين لا تشاركهما فيهما الأخريات، الأولى هي وجود الدولة الدائم، فالمدينة من يوم هجرة الرسول (ص) إليها ومكة منذ يوم فتحها وهما في ظل حكومة مركزية، ولم يجر في تاريخ أي من المدينتين أن كانتا من غير حكومة مركزية يتبعان لها، مما يجعل أمرهما السياسي في يد تلك الحكومة، وهما يتبعان بالضرورة حكومة مركزية كانت في المدينة أولا ثم تنقلت ما بين العراق والشام وتركيا على مدى القرون حتى عادت الحكومة إلى موطنها في الجزيرة العربية من بعد قرون من هجرة الحكم وتطوافه بين مدن الإسلام، وهذه المركزية السياسية جعلت مكة

والمدينة تسيران في نظام اجتماعي خاص بهما، وصنعت لهما ثقافة خاصة تختلف عن ثقافة سائر بقاع الجزيرة العربية، خاصة وأن الصفة الأخرى لهاتين المدينتين تساعد على بناء نظام ثقافي مختلف، وهذه الصفة الأخرى هي الهجرة الدائمة إلى مكة والمدينة من عناصر المسلمين بكل أطيافهم العرقية واللغوية والاقتصادية والثقافية، مما جعل التركيب السكاني والثقافي في مكة والمدينة مختلفا لتكونه من عناصر متنوعة من جهة ثم لتأثره الحتمي بأي تغير يطرأ على أي بيئة إسلامية مهما بعدت هذه البيئة، فما يجري في الهند أو في تركيا أو في الأندلس سوف يجد طريقه مع الحجاج ومع المجاورين الذين يقررون الإقامة فيهما، مما يجعل الوضع الثقافي فيهما ليس نابعا من تغير ذاتي ولكنه تأثر من واقع خارجي، وهذا يفسر لنا لماذا لا تتأثر مدن الجزيرة العربية الأخرى بالمتغيرات التي تحدث باستمرار في هاتين المدينتين من مثل أنظمة الطبخ والملبس والمسلك وحتى المعجم اللغوي والطقس الاجتماعي بكافة تجلياته وهو ما لا نجده في أي مكان آخر في الجزيرة العربية، ولا حتى في الجوار المباشر لمكة والمدينة، بل إن البوادي المجاورة والمتاخمة لهما لا تتأثر بتلك المتغيرات، وذلك لأن تلك المتغيرات هي متغيرات مجلوبة مع أصحابها وليست نابعة من البيئة المحلية، ولو نبعت من البيئة المحلية لكان لها دور في تغيير المحيط كله، ثم إن حرص الحكومات الإسلامية المتعاقبة منذ بني أمية وإلى آخر زمن العثمانيين حرصهم على عزل مكة والمدينة عن محيطهما بسياج محكم حتى لم يكونوا ليعبئوا بالمحيط البدوي والقروي المجاور ولم يكن يعنى أحد منهم سوى هاتين البقعتين مما شكل هذا الحصر القسري الذي نتج عنه حصر سياسي وثقافي واقتصادي، وكان كل ما يجري في مكة والمدينة هو مما لا صلة للمحيط به، ومن هنا نشأ في ثقافتنا الاجتماعية هذا الاختلاف النوعي

في وجود مدينتين لا يتماثل وضعهما مع وضع سائر مدن المنطقة لقدسيتهما أولا ثم لتنوع الهجرات إليهما واستمرار هذه الهجرات دون انقطاع ثم لاستقبالهما للمتغيرات الطارئة في أي بقعة إسلامية استقبالا مباشرا ومستمرا، وهذه عناصر إيجاب، ولكن السلبي هو تعمد الحكومات المتعاقبة على عزل المدينتين عن المحيط مع إهمال المحيط العربي لهما إهمالا تاما وعدم الاكتراث به إلا بوصفه منطقة حرب ودار عداء، ولقد كانت كل جولات الحروب مع القبائل والمناطق الأخرى هي جولات إخماد تمرد أو رد خطر أو جولة تأمين طريق ولم تكن نشر ثقافة أو علم أو بناء مدارس ومساجد ولم يشهد التاريخ بناء مسجد أو مدرسة خارج مكة والمدينة لأي دولة إسلامية في أي مكان في بقاع الجزيرة العربية، وهذا جعل لدينا نموذجا مدنيا له طابعه الخاص. وهو الشكل الأول من أشكال المدينة التقليدية عندنا.

أما الشكل الثاني فهو شكل المدينة القبلية، وهي في غالبها مدن الجنوب، حيث انقسمت القبائل الجنوبية إلى قبائل مستقرة وقبائل بدوية، وتجد أن القبيلة الواحدة من نوعين بعضها زراعي يسكن بقعة من الأرض تخصه وبعضها رعوي يتنقل ولكن في شكل محدود ولا يباعد الجوار كثيرا، وتجد الباحة وبلجرشي وأبها والنماص هي مدن لأهلها من القبائل وكل سكانها هم من العشيرة وهي دارهم ومستقرهم، وليس فيها تنويع خارجي، ولذا فهي مدينة قبلية تأخذ خصائص القبيلة بكل شروطها، بدءا من الأسماء ومن اللباس ومن الحمية القبلية ومن نظام المشيخة، وهي قبيلة كأي قبيلة تاريخية غير أنها مستقرة وتتخذ من الزراعة مصدرا للعيش، وهو تغير نوعي في النظام الاقتصادي والمعاشي ولكن بقي النظام الثقافي والمسلكي دون تغير جذري، والعصبة هنا هي عصبة قبلية -حتى وإن كانت تحت عنوان المكان و صورته، ولذا بقيت المسميات قبلية ولم تتحول إلى عائلية.

أما الشكل الثالث للمدينة فهو الشكل العام لنشوء المدن وهو شكل يقوم على خليط بشري تحول مع الزمن من حياة الترحل إلى حياة الاستقرار وهذا الاستقرار يأخذ صيغا متنوعة، بعضه فردي كأن يأتي فرد بحاله ويلجأ إلى مكان آهل ويدخل مع أهل المكان ساكنا وعائشا، له ما لهم وعليه ما عليهم، أو ربما يأخذ الاستقرار صيغة أكثر جماعية كأن يرتحل فخذ من قبيلة أو فرع من فخذ ويقرر الهجرة إلى مكان ما ويقر فيه وقد يبدأ في تكوين المكان أو يندمج مع ساكني المكان من قبله، ويضاف إلى هذا صنف ثالث تنقطع به السبل فيلجأ إلى مكان ما ويدخل مع أهله، وربما يأتي من هو فار من مشكل مثل الثأر والدماء وهذا النوع يخفي عادة مصدره ويفرح بالمأوى، وهذه كلها مصادر لتكوين تجمعات سكنية، ما تلبث هذه التجمعات أن تجد نفسها في مواجهة مع ظروف الحياة فقد يأتيها عدوان طامع من راغب بالسلب وقد يأتيها ظرف طبيعي كفيضان واد أو حدوث مجاعة أو وباء مرضي، وهذه كلها عوامل توحيد في مواجهة الخطر وفي شرط حماية الذات ومن هنا تنشأ العصبية المدنية بوصف ذلك ضرورة حياتية، ويصير اسم المكان علامة وشرط وجود وشرط تحالف ويتحد الناس تحت راية واحدة وزعامة تفرضها الظروف غالبا والذي يوحدهم هنا هو الخطر المداهم حيث إنه يعم ولا يخص ومن هنا يتعممون كلهم تحت هدف واحد هو الدفاع عن وجودهم، وهذا سيشكل بالضرورة ثقافة واحدة تقوم على وحدة الاسم، اسم المكان، ثم في إشهار الصفات حيث سيبرز الشجاع والفارس وسيبرز الصبور وسيبرز الكريم ويبرز صاحب النخوة والمبادر إلى مواجهة الظرف. وهذه كلها صفات تخلقها الظروف من جهة وتكشفها الأحداث من جهة ثانية ثم تصير علامة بارزة ومسلكا متواترا، وتكون ثقافة للمكان وأهل المكان.

هنا تنشأ صفات وسمات تنسبها المدينة لنفسها وتدخل في

أشعارها وفي حكاياتها، وتكون علامة عليها ومفخرة لها، ولا يوجد مدينة من مدن الجزيرة العربية إلا وفي سجلها هذا النوع من التاريخ الثقافي والمعاشي، وهي هنا لا تختلف عن أي قبيلة عربية أو غير عربية في وصف نفسها بصفات الكرم والشجاعة والحمية والأصالة، مما يجعل المدينة نظاما ثقافيا يمثل لساكنيها والمنتسبين إليها عصبية لا تختلف عن العصبية القبلية.

7 ـ العائلة

(إذا كنت ذا أصل وأنا ذا أصل فعلى من سأفتخر إذن. . .؟؟ مشكلة القول بأن الناس سواسية سيضعف حظ النفس في التفاخر على الآخر) ـ خالد إبراهيم

(أفتخر بالدال، أفتخر بالقبيلة، هذا حق لي) ـ إبراهيم أبو حيمد.

هذان تعليقان وردا على الإنترنت في موقع جريدة الرياض حينما كانت موضوعات هذا الكتاب تطرح على هيئة مقالات أسبوعية، وهما تعليقان يدلان على مسائل مهمة تخص موضوعنا هذا.

وهما معا يضربان على الوتر النسقي بشكل مباشر وصريح، وهما محقان في ذلك بكل تأكيد وقراءتهما للحالة الإنسانية صحيحة، ومن شأن الذات البشرية أن تكون فخورة بشخصها أولا ثم بمرجعياتها العائلية والمكانية والسلالية والثقافية، وأي شخص عربي بل وأي شخص إنجليزي أو ياباني أو تركي له ولهم من السجل التفاخري ما هو كبير وعريض، والشعر والحكايات قامت على هذا المعنى وكل الملاحم الأدبية من الإلياذة والشاهنامة وعنترة وأبي زيد الهلالي هي مدونات في ثقافة النسق. وهي لم تخلق النسق ولكنها حملته في رحمها وأرضعته ثم أطلقته ليدرج في الحياة، وما قرأ أحد منا سيرة عنترة أو الهلالي إلا وتماهى مع بعض شخوصها وتصور نفسه فيها في

بعض المواقف، وفي الدراسات الثقافية ما يكشف عن سيرة القراء مع النصوص المقروءة وفي ذلك نتائج مهمة تدل على مقدار تماهي القراء مع المقروء حتى لقد سجلت وقائع بعضها إيجابي من مثل شفاء بعض الحالات النفسية حتى قامت نظرية علاجية نفسية تسمى العلاج بالشعر ومن مثل تحول بعض القراء من كائن سلبي إلى كائن إيجابي بسبب فعل التماهي النصوصي، وأقربه للأمثلة تحول القارئ إلى كاتب مبدع بما إنه اتخذ النصوص نماذج عملية وعقلية له، والعرب يقولون: كل إناء بما فيه ينضح، وهناك نماذج سلبية أيضا مثلما كشفته دراسة عن عدد الذين انتحروا بعد قراءتهم لآلام فرتر لجوته. وهناك حوادث بعضها مسجل في المحاكم عن حالات مطالبة بتعويض نتيجة لتصور الأهل بأن سبب ما حدث لأبنائهم هو تأثرهم ببعض المقروء أو المشاهد سينمائيا أو المسموع موسيقيا، ويكون قد تسبب في حال انفعالية بالغة أدت إلى حدث مأساوي يرى الأهل مقاضاة المتسبب فيه.

هذه أمثلة حية على صيغ التماهي الثقافي، وعلى استهلاك الصيغة النسقية. وكل مولود يولد منا يبدأ تاريخه الثقافي من مجلس أهله في البيت وهناك يشرع في تلقي دروس خصوصية في النسق، ولي أن أضع نفسي على المحك، وأنا كنت من صغري أسمع كلام مجالس الكبار تحكي عن أمجاد أهل عنيزة[7] وعن شجاعتهم وعن أشعارهم وفرسانهم، وعن تميز رجالاتهم وانفتاح مجتمعهم، وتعلم نسائهم قبل أي نساء في الجزيرة وعن ترحالهم في الهند والعراق، وأن أول مدرسة حديثة كانت عندنا، وأن مشائخنا كانوا سباقين في وعيهم وفي ثقافتهم وأن الإدارة التأسيسية في الدولة قامت على أبناء هذه المدينة، وكنا

---

(7) هي بلدتي التي ولدت وترعرعت فيها ولأسرتي فيها تاريخ من الإقامة والسكنى يمتد ثلاثة قرون حسب وثائق التملك لبيوت وبساتين.

نسمع قصص الفارس زامل السليم والشاعر الخياط وقصيدته عن عنيزة: (هاذي عنيزة ما نبيعها بالزهيد)، وهي أشبه ماتكون بنشيد وطني تاريخي، ومثله قصيدته العظيمة: يا ديرتي ما لك علينا لوم ـ يا ديرتي لومك على من خان، ولقد أخطأ بعض الرواة ونسبها لسلطان الأطرش والصحيح أنها للخياط وكان العقيلات[8] من أبناء عنيزة يرددونها وهم في الشام وهناك تخلقت الرواية المتداخلة.

ومثل أولئك كان الشاعر محمد العبد الله القاضي والداهية صالح

---

(8) العقيلات هي حملات تجارية سنوية تقوم بها قوافل مزودة بالبضائع والأموال وتصاحبها فرق حراسة من نفس المجاميع ومعهم كافة خدمات المطبخ المتحرك وكل قافلة لها قادة وحراسة ويعتمدون على اتفاقيات مقرر مع العشائر البدوية التي تمر القافلة بأراضيها مع دفع أتاوة معلومة من أجل السماح للقافلة بعبور الأراضي بأمان، والاتفاقيات مهمة جدا ومن الشرف الرفيع حفظها والالتزام بها، وهذه القوافل تتحرك من بلدان القصيم إلى بلدان الشام، سوريا وفلسطين، وأكثر بضائعهم الخيول التي تربى وتغذى وتخدم بعناية فائقة لبيعها في سوق دمشق وتشترى للجيوش ومنها الجيش التركي الذي ظل يعتمدها في حروبه في البلقان وغيرها من المعارك، ثم يعود التجار بعد أن يبيعوا ويشترون من سوق الشام ما يحتاجونه من بضائع تباع في أسواق القصيم، وظلت هذه الرحلات التجارية قرونا عدة لم يوقفها سوى ظهور الحدود ووسائل الاتصال الجديدة ونظام الاتجار الاقتصادي الدولي الحديث، مع تراجع الخيول من آن تكون وسيلة حربية تطلب لهذا الغرض ويدفع فيها أغلى الأثمان، وتسمى هذه الرحلات بالعقيلات، والفرد يسمي بالعقيلي، ربما نسبة للبس العربي للعقال وهي شارته المميزة. ولهذه الرحلات شروط على أعضائها في الصبر والتحمل والأريحية والإيثار والشجاعة، وهي سمات ارتبطت محليا بقولهم: عقيلي، أي أنه رجل تنتظر منه هذه الصفات، ويحدث كثيرا أن يلجأ افراد من نساء ورجال إلى مصاحبة القافلة ـ وإن لم يكونوا من اعضائها أو العاملين فيها وذلك للاحتماء بها مع رغبتهم في الهجرة فحسب وليسوا من أهل التجارة ولا من مجموعات العقيلات. وفي ذلك حكايات أسطورية وشعبية ثرية جدا ومعمورة بالخيال والإبداعية.

العثمان، وهو قاض اشتهر بالذكاء وعنه حكايات ثرية في مخيالها وفي وصف عبقريته وفراسته في الرجال وحل كثيرا من القضايا الشائكة بدقة ملاحظته وبصيرته النادرة كما تقول القصص، ويتوجها الشيخ عبد الرحمن السعدي، شيخ التسامح والفقيه المحيط الذي كان صاحب رؤية مستقبلية واعية. وهم ليسوا مجرد أسماء ولكنهم حكايات وقصص وتواريخ ومخيال ثري وعميق، يفضي إلى تصور بيئة عنيزة على أنها بيئة منفتحة ومثقفة ومتطورة من وقت مبكر وأنها بيئة إبداعية إضافة إلى عناصر الشجاعة وسجلات الحروب ومثلها الكرم والجوار وهبة الريح وفن السامري بإيقاعاته الشجية وهو الغناء الفلكلوري التي اشتهرت عنيزة بنمط خاص منه يختلف عن كل أنواع السامري في جنوب العراق وفي الخليج أو في جنوب نجد، والسامري هو الفن الذي يتشربه كل مولود في تلك البيئة. ولا بد أن أذكر هنا أن السجل التفاخري ذو مرجعية مكانية / مدنية، والقبيلة ليست شرطا فيه، وفارس عنيزة وشاعرها العملاق الخياط لم يكن ابن قبيلة ولكنه ابن المكان والزمان وهو مثال على صيغة ثقافية مدنية كما أنه مرجعية وجدانية نموذجية لكل المكونات.

وهذا كله رصيد معنوي عميق ورأسمال رمزي يملأ خيال أي طفل وينمو معه حتى ليصبغ صورته في العالم ويشكل مقامه في ذاته وفي عالمه.

كنت أسمع هذه القصص وأختزن هذه المعاني ومزيدا منها، خاصة حينما أقابل أحدا في الرياض أو في جدة وحينما يعرف أنني من عنيزة يبدأ في ترديد نوع من الثناء الذي صار شبه نمطي عن انفتاح أهل عنيزة وعن مقولة الريحاني عن باريس نجد[9]، وكان المرحوم الأديب

(9) أمين الريحاني: ملوك العرب 606 دار الجيل، بيروت د. ت.

والمؤرخ محمد حسين زيدان لا يكل عن ترداد هذه القصة وعن تبجيل ذاكرة عنيزة. وهي كلها ضرب على حديد الذات في أعمق أحاسيسها الانطباعية. مما يعزز من الرأسمال الرمزي لدى الفرد ويقويه.

ولا شك أن كل شخص في كل بيئة أخرى قد مر بما يماثل ذلك سواء كنت ابن مدينة أو كنت ابن قبيلة، ولا شك أن هذا سيشمل فيما يشمل العائلة وبعض أجدادك، وتاريخ أسرتك. ومن عاداتنا الاجتماعية أننا إذا سألنا شخصا عن نفسه أو عن أهله نبادر مباشرة بالتنعيم عليه وعلى أهله وإذا سلحتنا الذاكرة بشيء من القصص عن جماعته فإننا نبادر بذكرها لأنها تعطينا قيمة لحظية في أننا نعرف أولا وفي أننا نقدر ثانيا مثلما يسهم هذا في تأسيس حال من التلاقي الأخوي وكأنها مسألة علاقات عامة وتواصل تأسيسي.

وهذه أولا حكايات ممتعة وهي ثانيا تربية اجتماعية تحفيزية على اتخاذ النماذج، وهي ضرورة حكائية لأنها لو لم تكن لما قامت المجالس ولأغلقت الصوالين، وكل ذلك فوائد، ولكنها تنتهي أخيرا لتكون في سجل المدونة النسقية، ويستغلها النسق لمصلحته فيوهمك بأنك الوحيد الذي تملك هذا السجل من الفخر وأن غيرك لا يملك سجلا مماثلا.

والأدهى أن النفس البشرية تقاوم التماثل هنا فتجنح ـ كما ذكر القارئ ـ إلى نفي أي تماثل، ولو قال قائل لي إن بلدانا أخرى غير عنيزة تملك سجلا مماثلا لما قلته عن عنيزة فالذي يجري أن قبول هذه الدعوى سيحرمني من رصيد وجداني ومن قيمة رمزية أنتمي نفسيا إليها، وهي قيمة إضافية تعطينا مكسبا إضافيا، وسلبها مني كأنما هو سلب لقيمة شرفية قد تبلغ حد الخطر، وهو خطر نفسي في الغالب، وقد يكون خطرا ماديا، وقد حدثت حوادث تشير إلى أن سلب حقوق الناس في التفاخر تؤدي إلى نتائج دموية. وهذا دليل على التماهي مع

ثقافة الذات حد الانتماء للقصص وتمثلها كقيمة عضوية.

هو النسق ـ إذن ـ وهو تكوين ثقافي ووجداني، وليس تكوينا عقلانيا، ولا يمكن حله بالطرق العقلانية، ومهما قلنا إنه مناف للعقل فإننا لن نصل إلى حل للمشكل وذلك لأن المشكل وجداني وليس عقلانيا.

ولكن الذي يجري عادة في الثقافات هو تحول نظام التفاخر من صيغة إلى صيغة، وبدل افتخاري بعنيزة وانتمائي الوجداني لها سيتحول هذا المعنى ليكون أكثر شمولية ويعم الوطن أو الثقافة أو الانتماء الفكري والمهني، كأن يكون انتمائي للمؤسسة الأكاديمية أو لتوجه ثقافي، أو يكون انتماءا لجماعة ثقافية أو سياسية أو مهنية، وهنا لا تتنازل الذات عن حقها في الانتماء ولا عن حقها في التفاخر ولا عن شرطها النسقي، ولكنها توسع هويتها بناء على أمرين، هما توسع مدركاتها، ثم توسع مصالحها، وهذان عاملان مهمان في تغيير الهويات وتحويلها من حال إلى حال، وإذا تغيرت الهوية الذاتية بناء على تحول الحال فإن التاريخ الذاتي الأول سيصبح ثقافة وذاكرة فيما تصبح الذات قيمة عملية، ويكون التجاور فيما بين العملي والوجداني، ويستطيع البشر عمليا الجمع بين البعدين، وهو أن تكون منتميا لوطن أو لجماعة فكرية أو غيرها وفي الوقت ذاته لك ذاكرة وجدانية هي مثل السيرة الذاتية ولكنها لا تمس القيم العملية ولا شروط الانتماء الجديد ولا تمس حقوق التعايش السلمي بين الفئات -حيث إن توسع الانتماء يجعلك في محيط متنوع لا يمكن أن تسير فيه بإيجاب ما لم تتماه مع صفاته الكلية.

ولا شك أن الصراع سيكون قويا بين ما تملك النفس من رصيد فئوي وما تكتسبه من قيم جديدة، ولذا يلاحظ على المهاجرين أنهم لا يندمجون مع البيئات الجديدة إلا بعد جيلين أو أكثر حيث ينبت الجيل

الصاعد في منابت البيئة الجديدة ويكتسب خصائصها بعيدا عن تأثير المنابت الأولى. ولذا فإن عمليات التجنيس تتم بعد إشهار القسم بالولاء للبلد المضيف كما إنها تشترط سنوات من الإقامة وهي امتحان على تحقق التحول المطلوب، ولو كنا نحتاج إلى قسم مماثل كشرط لتحولنا من بيئة فئوية إلى وطن شامل لرأينا العجب في طريقة صياغة هذا القسم، وليجرب كل واحد منا كيف يمكنه أن يقسم على نفسه بأن يتحول بولائه وهواه وجسده ونفسه إلى البنية الوطنية، وهو تحول عسير يحتاج إلى مؤسسات مجتمعية تملأ وجدان المتحول، وتعطيه معنى عمليا وعقلانيا يساعده على كسر هذا التحول العسير.

ولا شك أن البشر والثقافات يمرون بتحولات كبيرة وتتحرك انتماءاتهم بين المواطنة الكلية وبين الفئوية بكل تفصيلاتها وتحدث المكاسب حينا لمصلحة بعض المفاهيم مثلما تحدث الانكسارات.

وللإنسان في حياته صيغ عديدة للهوية بعضها كبير وشامل وبعضها صغير ومحدد، والهويات الصغرى تخص مفهوم (العائلة) بما إنه معنى يشير إلى أفضل الصيغ البشرية في تحقيق قانون التعارف، والإنسان بوصفه كائنا تعارفيا لابد له أن يدخل في خلية اجتماعية من نوع ما، ولقد كانت القبيلة واحدة من هذه الصيغ، ومع تحول الإنسان من الترحل إلى الاستيطان صارت التركيبة الاجتماعية تجنح إلى العائلة بوصفها العصبة الأولية والمرجعية المعاشية والوجدانية للإنسان.

وحول العائلة كلام كثير أبدأه بقصة شهدتها في المغرب وقد كنت مرة في مدينة فاس في أحد المؤتمرات، وعلى هامش ذلك صحبني الدكتور محمد العمري[10] وهو من أبناء فاس، صحبني في جولة في فاس التاريخية، ولقد لاحظت كثرة الذين مررنا بهم ممن يسلمون عليه

---

(10) ناقد ومفكر مغربي من مدينة فاس، و كان المؤتمر في أول مايو 1999.

ويتبادلون الكلام معه، وهم جلوس على المقاهي يحتسون القهوة ويدخنون، وكنا في مطلع النهار، ولما سألته عنهم وتعجبت من كونهم شبابا في النهار وفي المقهى والوقت وقت دراسة وعمل وهم لا يدرسون ولا يعملون، فأفادني أنهم عاطلون عن العمل وتكلم عن نسبة البطالة في المغرب وأن هؤلاء يعيشون حالة انتظار طويل، وكم قد رأيت الأمر مهولا وخطرا وصارت صورهم تلاحقني وعجبت من تلك الصور الضاحكة من جهة والباذلة للمال في المقهى من جهة ثانية وهي مع هذا عاطلة وخالية الجيوب، ولحظتها شرح لي الدكتور العمري عن تماسك العائلة المغربية وقال إن المتبع هناك أنه إذا كان فرد من العائلة يعمل فإنه يعول كل أفراد العائلة غير العاملين ويوزع مرتبه بالتساوي فيما بين الجميع، وهذا تأمين عائلي واجتماعي، وقال إن هذا هو ما يحفظ السلام الاجتماعي في المغرب ولو زال لتفكك المجتمع وأكل بعضه بعضا، وشدد على تخوفه من انهيار هذا التضامن فيما لو انهارت بنية العائلة في المغرب وحلت الفردية محلها ـ كما هو حادث في الغرب ـ.

لقد رأيت هذه القصة وما تحيل إليه من تاريخ خاص في ذهني عن مجتمعنا في عنيزة قبل زمن النفط والوحدة، حيث كانت الناس تهاجر إلى الهند والعراق وتغيب سنوات من أجل كسب قوتها وتبقى العائلات بلا راع لولا دعم الناس بعضهم لبعض وتولي الواحد منهم شؤون أهله ورعاية من غاب عنهم كاسبهم، ثم ما كان حين تحسنت الظروف وتعلم الأبناء وتوظفوا وصاروا ينفقون على أهلهم، وبذا ظلت البنية الاجتماعية متماسكة معاشيا ووجدانيا.

هذا معنى خطير جدا يضرب على سؤال اجتماعي كبير حيث تظهر قيمة العائلة وأهميتها على مستوى الأمن الاجتماعي للوطن كله، وهو ما ظل يحفظ تماسك الناس في المغرب وعدم انفجارهم في جنون

مدمر بما إن ذلك هو مآل العاطلين المحبطين لولا الخلية العائلية، ونحن نعرف أن سمعة العائلة وشرفها تشكل أيضا حصانة أخلاقية إذ تقوم مقام الراصد الذاتي لسلوك الفرد وحسابه لمردود سلوكه على أهله.

ولو ذهبنا إلى أمريكا لرأينا ما يعزز ذلك وهم هناك يطرحون في خطاباتهم السياسية والثقافية سؤال العائلة وضرورة الأخذ بالقيم العائلية، والقيم العائلية هو التعبير المطروح في تلك الخطابات، وهي شعار انتخابي دائم مثلما أنها مصطلح يتردد بكثرة في لغتهم وفي تعليقاتهم وتأملاتهم في المجتمع والبيئة، وذلك في محاولة منهم لاستعادة الدور المفقود للعائلة حتى صار ذلك جزءا من لغة الانتخابات والوعود المأمولة اجتماعيا وسياسيا بعد أن تبين لهم الضرر الناتج عن انهيار خلية العائلة. وفي بريطانيا صدر قانون يحمل الوالدين مسؤولية شقاء الأبناء في المدارس حتى إذا فصل ولد من مدرسته جرى إجبار أحد والديه بالبقاء معه في المنزل ويجب عليه أو عليها أخذ إجازة قسرية من العمل للبقاء مع الولد في البيت إلى أن تنتهي فترة العقاب وذلك لأن البيت خلية اجتماعية أولية لا بد من إعادة دوره في تحمل المسؤولية وفي بناء السلوك والتصور.

ومن الشائع في أمريكا أن ترى في أيام الأحد لافتات كبيرة في الحدائق العامة تشير إلى تجمع عائلي كبير ويحضر له أفراد العائلة من كل الولايات ولو في الطائرات، ومثله ما يجري لدينا من إعادة تجميع للعائلات وإنشاء صناديق للعائلة، وهذه مؤشرات قد تكشف عن معنى سلبي وهو فقدان المعنى العميق والتقليدي للعائلة، ومع إحساس الناس بذلك صاروا يشكلون هذه التجمعات، في مواجهة لما فعلته المدن والهجرات للعمل من تفكك أسري تشهد عليه وتكمله التفككات التي صارت لمفهوم الجار حيث تقلصت علاقات الجيران وصار بعضهم

يجهل حتى اسم جاره وربما لا يرى وجهه أبدا، خاصة مع أنظمة البناء الحديثة والمداخل الإلكترونية والسماعات على الأبواب بحيث لا تظهر الوجوه لا على باب ولا على نافذة، وصار البيت قلعة محصنة يعجز حتى الطير الطائر من التسلل إليها.

هذا التفكك دعا للتنادي بالتجمع الشكلاني السنوي وهو تجمع يضمر النوايا الحسنة لولا أن ظاهرة أخرى ظهرت في البيئة السعودية وصارت في تزامن مع تفكك الخلية العائلية وهي ظاهرة أخذت تفتك بالعائلة وتقوضها من الداخل، وهي ظاهرة (الاستراحات)، بحيث صارت العائلات تتلاقي في أماكن خارج العمران تسميها بالاستراحات وهي عبارة عن بساتين صغيرة مملوكة أو مستأجرة يقضون فيها عطلة نهاية الأسبوع ويعقدون احتفالاتهم ولقاءاتهم بعيدا عن البيوت، وصارت الاستراحة بديلا مكانيا واجتماعيا للبيت فقضت أول ما قضت على البيت وحجبته عن الرؤية حتى لا يعرف الأخ بيت أخيه مكتفيا بمعرفة الاستراحة.

ثم حدث مع الاستراحة أن تقسمت العائلة إلى أقسام فللأب استراحته وشلته وللأم استراحتها وشلتها وللأولاد استراحاتهم، وصارت العائلة الواحدة ثلاثة كيانات متقاطعة ولا يرتاح أي جزء منها إلا مع شلته وليس مع سائر أفراد العائلة وكأنما هم سكان فندق أو مشاركون في مؤتمر ينتظرون انتهاء الجلسات الرسمية ليفر كل إلى وجهته.

إن العائلة نظام اجتماعي ووجداني يمثل أفضل ما ابتكره الإنسان من أنظمة اجتماعية، والعائلة قيمة معنوية ومادية هي حصانة ذاتية ونفسية، وأي نقص في نظامها سينعكس مباشرة على سلوك كل فرد من أفرادها، ولذا لا بد من التأمل في هذا النظام والحفاظ عليه. فهو أولا تحول ثقافي عميق من كل الصيغ الأخرى قبيلة كانت أو غيرها إلى

خلية أولية صحيحة التكوين ودقيقة الحدود ومنضبطة المسؤوليات. ثم هي بناء تربوي واقتصادي ليس عليه شوائب، وكل عائلة هي مرجعية ذاتها وليست بحاجة إلى شهادات نسب لكي تكون عائلة محترمة ومسؤولة. وفي العائلة يتحقق شرط الرحم والصلة ويحمل الاسم هوية ذاتية تعني وتدل وصاحبها يحمي هذا الاسم بوصفه علامة كاشفة وبوصفه قيمة جوهرية مباشرة، وهي البديل العملي للقبيلة مثلما أن القبيلة ليست شرطا فيها، وبما إن كل فرد هو فرد حي وكائن بشري، وبما إن كل ذات هي من نسل آدم وحواء بالضرورة والتساوي، فإن كل ذات هي سلالة لأم وأب، أي لعائلة، وهذه هي القيمة الجوهرية للمجتمع الإنساني، وتكتسب كل عائلة قيمتها من صفاتها المكتسبة ومن تماسكها الأخلاقي والاجتماعي. والعائلة غطاء رمزي وانكشافه يعنى الوقوع في العراء.

8 ـ العائلة بوصفها قبيلة جديدة

كما هو الأمر في تصورنا للشعب كقبيلة كبيرة كما سبق أعلاه من حيث تمثل هذا المفهوم لكل القيم والسمات التي نجدها في ثقافة القبيلة، ورأينا أن الشعب ـ أي شعب ـ يقول عن نفسه ويتمثل في سلوكه وفي رمزياته المعنوية سمات وصفات هي مما تقوله القبيلة عن نفسها، من مثل صفات الكرم والشجاعة وسمات الحمية والعصبية وقيم الثقافة في الحماسة الشعرية والانتماء للاسم والعلامة بوصفهما هوية ورمزا من مثل العلم (الراية) والنشيد الوطني وشعار الدولة، مما يماثل قصائد الحماسة وكأن عمرو بن كلثوم هو المرجعية الثقافية لكل الأناشيد الوطنية لأي دولة حديثة، وهذا أمر يشير إلى أن البشر ـ كل البشر ـ يمثلون مخزونا وجدانيا عن ذواتهم وتاريخهم يجعلهم ينسبون كل فعل حميد لهم، وتتفق سمات وصفات المحمود فيما بينهم، مثلما

يقع الجميع في خطأ نسقي شامل يجعل كل أمر قبيح من نصيب خصومهم أو حتى أندادهم. كذا هي الشعوب في تصورها لنفسها وفي حميتها الذاتية والحضارية، ولسوف نرى أن العائلات أيضا تعطي لنفسها صفات وسمات لا تختلف عما تعطيه القبيلة لنفسها، ولكي لا أكون متفردا في الزعم سوف أستعين بعبارات قالها أحد القراء في موقع الرياض على الإنترنت في تعليقه على إحدى مقالاتي عن القبيلة حيث قال إن القبيلة تتصف بصفات خمس هي: الصفاء والكرم والشجاعة واحترام الجار وحفظ العهد.

وكم أنا ممتن لهذا القارئ الكريم لأنني محتاج لمن يساعدني على كشف دفاتر الثقافة وذلك بإعطاء الناس حقوقهم من الصفات التي يرونها لأنفسهم بحيث لا نظل ندعي عليهم ونزعم لهم صفات ونحرمهم من أخرى، وكنت قد قلت من قبل إنني لم أجد في كل ما بحثته وسألت عنه من شيء أرى ارتباطه بالقبيلة سوى صفتي الشجاعة والكرم وهما الصفتان اللتان تفتخر بهما القبيلة وبهما يعلو شأن أي قبيلة ومن نقص نصيبه من هاتين الصفتين نقصت منزلته بمقدار نقص صفته. وهاهو القارئ الكريم يزيدني صفات إلى تلك، ولا شك أن صفات احترام الجار وحفظ العهد مضافة إلى صفتي الكرم والشجاعة هي صفات نبيلة وجليلة ولقد أشرت من قبل إلى كلمة المثقب العبدي عن إكرام الجار ورعاية حقه وأن هذا من معرفة الحق وجعل ذلك بمنزلة عليا في سلم الخلق القويم، وهي من صفات التقوى وقد وردت أحاديث كثيرة عن حق الجار الذي تلقى رسولنا الكريم التوصية به من جبريل مباشرة حتى أوشك ذلك أن يبلغ حد التوريث ـ كما ورد في الحديث الشريف ـ كما إن حفظ العهد له منزلة عليا في النصوص الدينية حتى إن إخلافه قد يوقع المرء في صفة النفاق الذي من علاماته أن المنافق إذا وعد أخلف وإذا أؤتمن خان، وهذا كله درس أخلاقي

رفيع، مثله مثل الشجاعة المعنوية والشخصية، وسنتفق كلنا على ذلك ولا ريب.

ولكننا سنتناقش في مسألتين وهما هل هذه الصفات الكريمة النبيلة محصورة بقوم دون قوم...؟ هذا أولا، ثم هل صفة الصفاء الواردة في كلام القارئ قابلة للتصنيف العلمي، أي أننا لن نختلف على فهم المراد من الكرم والشجاعة واحترام الجار وحفظ العهد، و لكننا لن نصل إلى تصور مماثل لمفهوم الصفاء، وما المقصود به....؟

وكم هو عجيب أمر هذا (الصفاء)، وهو صفة تدعيها كل طبقات البشر، من الشعوب إلى العائلات إلى الأفراد، وقد كان هتلر يعتقد بسمو العرق الآري، وسعى إلى تنقية هذا العرق وتمييزه قسريا وبقوة القانون والعلم، وكل الأوربيين يرون صفاء هذا العرق وتميزه ويرون أنه ذو ذهنية عقلانية بينما يقللون من شأن العرق السامي ويرون أنه عرق عاطفي لا عقلاني، ويرون فروقا في بنية الخيال بين الآريين والساميين، ومن الطرائف هنا أن المرحوم محمد حسن عواد كان يتباهى على رفاقه بأنه أرقى عقلا منهم ويقول إنه آري العرق وهم ساميون عاطفيون، وكان يقول ذلك في لحظات اشتداد الجدل مع أدباء جدة وعدم مجاراة زملائه لآرائه فيعلل ذلك بعجز في قدرتهم على تصور ما يراه وما يقول به. ولقد سمعت هذه الحكاية من عدد من مجايلي العواد، وكانوا يعاملون ذلك بوصفه طرفة تشير إلى مدى اعتزاز العواد بذاته واعتقاده بسموه العقلي على زملائه ومجايليه.

تأتي فكرة الصفاء العرقي لتكون دعوى بشرية يدعيها كل قوم لأنفسهم، وفي حالة نقاشنا هذا فإن العائلات تجنح لوصف نفسها بهذه الصفة، وكلنا نعرف مقولة أبناء الأصول، وكلمة الأصول هنا تعني الصفاء في السمات والأعراف، وهي كلمة تسود في أوساط العائلات الكبيرة والمتوسطة في المدن والبيئات الحضرية، ففي القاهرة ودمشق

وبيروت مثلا، لا تجد للقبيلة وجودا ملموسا لا في الذهنية العامة ولا في الخطابات، ولكن مفهوم العائلة ومفهوم الأصول مع ربطه بالعائلة هو المعنى الأبرز في تصور كل عائلة لنفسها، وهناك تجد الثقافة العامة تتحدث عن عائلات بيروت أو عائلات الشام، وتجنح إلى إعطاء العائلات قيما عليا في التنظيم الاجتماعي والسياسي والتاريخي لهذه العائلات، حتى لتصف العائلة نفسها بالكرم والشجاعة والحمية والوفاء وبأنهم من أبناء الأصول، تماما مثلما ذكر القارئ من صفات حتى لكأنه يصف هذه العائلات. ولا شك أن المجتمع السعودي يقول بشيء مماثل عن العائلة في المدن، ونحن نعرف عائلات المدن عندنا وما تراه هذه العائلات عن نفسها من صفات وسمات وما تتبرأ منه من صفات وسمات، وكذا فإن العائلات تميز نفسها وتقسم طبقاتها حسب ما يتواتر من صفات عن هذه العائلة أو تلك. وهذا ليس محصورا في العائلات ذات النسب القبلي، بل هو شامل للجميع، وكلنا نعرف ما تقوله عائلات مكة والمدينة عن أنفسهم وما يتباهون به من مقامات لهم وتاريخ معنوي يحيلون القول إليه مثلهم مثل عائلات الرياض والقطيف والقصيم، ويتعدى هذا شرط الأصل القبلي.

سنجد ـ إذن ـ أننا أمام ثلاث منظومات بشرية هي: الشعب، القبيلة، العائلة، وسنجد أن كل واحدة من هذه المنظومات تعطي نفسها صفات وسمات لا تختلف إحداها عن الأخرى، مما يعني أن الجنس البشري واحد في تصوره لنفسه وأن لدى البشر مطمحا كليا لبلوغ الحد الأعلى في الصفات الحميدة، وهذه الصفات الحميدة لن تكون ميزة ومفخرة إلا إذا تم احتكارها، ولو تساوى الناس بالكرم والشجاعة مثلا لما صار لأي من هاتين الصفتين من ميزة لأن الجميع كرماء وشجعان، ولذا صارت الثقافة البشرية تغري الناس بلعبة الإقصاء عبر أفعال التفضيل فيقولون مثلا بأنهم أندى العالمين بطون راحة، وبأنهم أشجع

الناس، والمصريون يقولون كلمتهم المشهورة عن العائلات والشعوب (أحسن ناس)، وهي جملة في المفاخرة يقولها كل ناس عن أنفسهم.

هذا منزع إنساني يختار القيم العليا ويمجدها ويميل إلى احتكارها لنفسه وجنسه وسلبها عن غيره، وهذا من مصلحة المثل العليا التي يحاول كل جرها لجانبه وعبر هذا تسود القيم وتنمو، ولو توقف الناس عن الانتساب لهذه القيم لماتت القيم ولم نجد من يتباهى بها.

إن العائلة قيمة اجتماعية واقتصادية، وأحيانا سياسية، وهي بما إنها كذلك فإنها تشكل الوحدة الأساس في بناء المدينة، بينما القبيلة هي الوحدة الجذرية لبنية الصحراء، ويفرق الأمر هنا بين ثقافة الترحال وثقافة الاستقرار، ولكل من الثقافتين نظامها الخاص، فالبدوي مترحل وهو بالضرورة كائن قبلي، والحضري مستقر ويكون كائنا عائليا كنتيجة لذلك، وفي الحالين تكون صفات الصفاء والكرم والشجاعة والحمية هي من أبرز ما يتصف به كل نظام من هذه الأنظمة، وقد نجد مرادفات لفظية لكلمة الصفاء من مثل الأصالة الحضارية والثقافية وهي مما تصف الشعوب بها نفسها، ومن مثل كلمة أبناء الأصول أو أبناء الذوات، وهي صفة تمنحها العائلات لنفسها حسب سلمها الاجتماعي الذي هو في حقيقته ناتج عن سلمها الاقتصادي أو السياسي، وكلما صارت العائلة ذات واقع مالي رفيع أو ذات وجاهة سياسية عالية صارت حينئذ تصف نفسها بصفة الذوات وهو معنى افتراضي لأن الذوات جمع لكلمة ذات، وليس هناك أحد ليس ابن ذات، ولكن الثقافة تجنح إلى تمييز بعض الكلمات مثلما تميز بعض البشر، وتعطي كلا من الاثنين معنى افتراضيا يندرج في سلم التباهي، وقد شرحنا من قبل أن ليس هناك أحد ليس له أصل، والكل جاؤوا من شجرة نسب ومن سلالة بشرية قوامها امرأة ورجل، ولن يخرج عن هذا أحد، ولذا فإنك لن تجد معنى علميا لكلمة أصل أو كلمة ذوات، أو كلمة صفاء، سوى

أنها كلمات تنتجها الثقافة وتمنحها لطالبيها مثلها مثل أوسمة التكريم وألقاب السيادة واللوردات في بريطانيا، التي صارت تمنح بمراسيم وتقوم على التوارث حيث يرث الابن لقب اللوردية عن أبيه ولكل منهم الحق في أن يبيع اللقب في مزاد علني يتسابق إليه طلاب السيادة، ولم تعد تكتسب بالعمل كما كانت ثقافة السابقين التي لا يكون الفارس فارسا إلا عبر ما في جسده من كلوم وجراح في معارك حقيقية تدمي وتجرح وتقتل.

هنا نرى أن الشعب والقبيلة والعائلة، هي أنظمة اجتماعية ضرورية بما إن الإنسان كائن تعارفي كشرط لوجوده يتماثل مع شرط ولادته، وبما إنها أنظمة ضرورية وتعارفية فإنها تبني لنفسها نظاما رمزيا متماثلا في سماته وصفاته، ويكون الشعب قبيلة كبيرة مثلما تكون العائلة قبيلة صغيرة، وكلها صيغ بشرية لتعامل المرء مع ظروفه ومع مقامه الثقافي. هذا إذا كنا سنأخذ بالشرط العلمي للتعريف، وهي أن الأشياء إذا تماثلت في الصفات صارت جنسا واحدا، وها نحن نشاهد تماثلا فيما بين ما تقوله الشعوب عن نفسها وما تقوله العائلات عن نفسها ومثله ما تقوله القبيلة عن نفسها وحينئذ يتساوى الجميع ولا يتميز أحد عن أحد إلا بصدق الدعوى في الصفات الحميدة المفترضة هنا، بينما ينقص بنقصان نصيبه من تلك الصفات. ويظل الإنسان كائنا تعارفيا بالضرورة وبالحقيقة والواقع وهو القانون البشري الكلي في تساو تام، وكل نقص في هذه السمة هو لحن ثقافي وخلل في نظام الأشياء.

الفصل الرابع

ثقافة القبيلة

1 ـ النمذجة الثقافية

هناك خصائص عامة تلحق صورة القبيلة في التصور العام، منها سمة الترحال، ومنها الشعر بصيغته الشفاهية، وهاتان علامتان ثقافيتنا مهمتان لفهم ثقافة القبيلة ورسم صورة كليه عنها، ويصحب هاتين السمتين أمور أخرى من مثل الكرم والشجاعة، وهما لا يقومان مقام العلامة الثقافية، ولكنهما مما تنسبه القبيلة لنفسها وتفتخر به، ونحن نخص الترحال والشعر الشفاهي بكونهما علامتين لأنهما يكشفان عن طبيعة الثقافة وهويتها المميزة، فالشعر سيمدنا بصور نموذجية للمعنى القبائلي والبدوي بعامة، بينما الترحال يفسر طبيعة السلوك القبلي ونظام المعاش ويمس صيغة العلاقة مع المكان والجوار وسائر مكونات الحياة الصحراوي منها والمدني، وللترحال دور في صناعة الأخلاق والسلوكيات حتى ليصبح سمة قوية الوضوح، فالترحال قيمة جوهرية في معنى البداوة، ولا بداوة من دون ترحال.

والشعر هو ديوان العرب أي أنه ذاكرتهم المترحلة مع ترحالهم، وبما إن حالة الترحال هي علامة على القوم إذ ليس لهم بنيان أو كيان ثابت يدل عليهم أو يميز وجودهم كحال المدن والقرى، فقد جاء الشعر ليكون ذاكرة تتنقل عبر الأجيال والأماكن، وجاء شفاهيا ومرويا

بالذاكرة والتوارث، ولم يكن مكتوبا لأن الكتابة من سمات المدينة والاستقرار مثلها مثل البناء والعمران، أما الترحال فرديفه الشفاهية الشعرية، وسمة الترحل هنا مشترك سلوكي بين الإنسان واللسان، بين البدوي والشعر، فالشعر يسري في تعاقب مستمر على الألسنة وعقول الرواة والحفظة، وبه تترحل الذاكرة تحت حماية القوافي والأوزان مثلما تترحل الأجساد بمعونة المطايا، هذه تترحل عبر الأماكن وذاك يترحل عبر الذاكرة.

ومن الشعر ومن سمة الترحال سوف نقرأ ثقافة القبيلة بكافة وجوهها وصيغها التي ترصدها النصوص وسلوك الترحل، على أن الشعر يرصد سلوكا متواترا ظل على أجيال منذ زمن الجاهلية واستمر على منواله والأشعار تشهد بهذا التواتر السلوكي حيث تظل المعاني متوارثة منذ ذلك العهد بلا انقطاع[1].

والشعر البدوي يعتني بالخصائص المعنوية والجسدية للفرد، فالرجل الذي تشير إليه قصائدهم هو ذلك الإنسان القوي الصبور المتجلد، قوي في جسده وفي معنوياته، وهذه أهم شروط البقاء والعيش في الصحراء كما تكشف النصوص[2].

ومثلما أن الشعر يكشف عن تلك الخصائص الضرورية لحياة البدو فإن الشعر أيضا يكشف أن صفة الكرم ليست صفة عامة ولكنها صفة خاصة ولهذا تأتي في سياق المديح والتخصيص[3]، وهي مديح على أفعال حصلت والشاعر يؤكد حصولها ويهتم بالتركيز عليها، مما يعزز كونها صفة خاصة وليست علامة ثقافية، كما أن البدوي يستعيب

---

(1) شفيق الكمالي: شعر البدو 283

(2) السابق 19 ـ 20

(3) السابق 51

الزواج من امرأة حضرية[4] لأن ذلك يعيق شرط الترحل ويدخل للقبيلة عنصرا مختلفا في ثقافته وفي لغته وفي سلوكه.

هذه مستخلصات أولية تكشفها لنا النصوص وسنفصل القول هنا حول علامتي الترحال والشعر الشفاهي، ولكن بعد أن نقف على تصور ابن خلدون للبادية وهو التصور المركزي الذي يعتمد عليه كل الدارسين المعاصرين.

2 ـ ابن خلدون والقبيلة

إن أبرز من تكلم عن القبيلة في الثقافة العربية هو ابن خلدون ولا يمكن لنا أن نتحدث عن القبيلة في الثقافة العربية دون أن ننظر في مقولات ابن خلدون، وهي مقولات جاءت بالشيء ونقيضه إذ تراه يمنح القبيلة صفات إيجابية حينا ويذمها حينا آخر.

والقبيلة عنده هي البدو، والبدو أقرب إلى الخير ـ كما يقول ـ وذلك لأنهم أقرب إلى الفطرة ومعاشهم يقوم على الضروري ولم يدخلوا بالكمالي والترفي وبما إن حياتهم تقوم على الفطرة والضرورة فهم على عكس الحاضرة التي دخلت في الترف المعاشي، ويصل هذا إلى حد استخدام اللغة ذاتها فالحضري انتهك حرمة اللغة وآداب الخطاب فصار لا يتورع عن الفحش في القول حتى مع وجود المحارم والصغار، بينما البدوي ظل على علاقة الاضطرار مع اللغة فلا يستخدم اللفظ إلا للتعبير عن شرط حياته، ولذا يرى ابن خلدون أن البدو أقرب إلى الخير من أهل الحضر[5]. كما أنه يرى البدو أشجع من الحضر لأن الحاضرة وكلوا أمر حمايتهم للوالي وجند السلطان، وهذا جعلهم

---

(4) السابق 57

(5) ابن خلدون: المقدمة 123

يركنون إلى الدعة، بينما ليس لدى البدو حامية تحرس الحمى ولذا صار أمر الحراسة والمدافعة لهم بأنفسهم أفرادا وجماعة، ولذا تدربت أنفسهم على الحمية وصارت الشجاعة جزءا من يوميات حياتهم (ص 125) وهم أكثر بأسا في عدم الانقياد وتقبل الأحكام على نقيض الحاضرة.

ويفرق ابن خلدون بين أهل الإبل وأهل الغنم حيث يكون أهل الإبل أشد بداوة وبالتالي أعلى في الشجاعة مثلما هم أكثر صفاء في نسبهم لقلة اختلاطهم وشدة توحشهم ومن ثم ارتفاع فطريتهم (ص 129).

ولكن ابن خلدون الذي مدح البدو بقربهم من الفطرة والخير وبالشجاعة عاد ليصفهم بالتوحش في تعاملهم مع الحاضرة، وجعل حياتهم المتوحشة في الصحراء سببا لولعهم بالخراب، وكلما دخلوا بلدا خربوه، والمباني عندهم ليست دورا للمأوى بل هي حجارة قابلة للتهديم لأن البدوي يحتاج الحجر ليستعمله أثافي تسند القدور، مثلما يحتاج الخشب للوقود ولأوتاد الخيمة، ولذا فإنه ـ كما يقول ابن خلدون ـ يبادر إلى هدم البيوت لأخذ حجارتها وخشبها لأغراضه الصحراوية، وكلما استولوا على بلد سارعوا إلى نهب أموال الناس وتدمير بيوتهم وممتلكاتهم، وليس لهم عناية بالأحكام ولا بأصول الحكم والنظام، وهمهم هو الأخذ والغنيمة وليس إصلاح أحوال الناس فيما يغزونه من بلاد، ويرى ابن خلدون أن البدو ما دخلوا بلدا إلا عم فيها الفساد والخراب، وهم مفسدة للعمران، وليس لهم نظام رئاسي ولا يسلم أحد منهم الأمر لغيره وكل منهم رئيس لنفسه لا إمرة لأحد عليه، وأعطى مثالا لدخول بني هلال وبني سليم على بلدان المغرب حيث عم الخراب بلدان المغرب بعد أن كان العمران يمتد من بحر الروم إلى السودان وتحول العمران إلى دمار شامل بسببهم (ص 149).

هذه هي صورة البدو في فكر ابن خلدون ولا شك أنها صورة منحازة وفيها قدر غير قليل من العنصرية واللاموضوعية، ليس لأنها غير صحيحة كأخبار وحوادث، ولكن لأن ابن خلدون هنا لم يحاول قراءة الحوادث وقراءة علاقات البشر بالبشر تحت عنوان الصراع البشري بين القوى. وابن خلدون هنا يمدح ويذم دون أن يحيل التصرفات إلى مرجعياتها الذهنية الجذرية، ولقد مدح البدو في شأنهم الخاص في ديارهم ومعاشهم ثم ذمهم في علاقتهم مع الآخر، أي أن الذات صالحة ومتوافقة مع ظرفها بما إنها ذات خاصة، ولكنها غير ذلك مع الآخر، وليت ابن خلدون لاحظ أن هذه حال بشرية عامة وسنرى مثالا واقعيا في ثقافتنا المعاصرة يتمثل في أمريكا وهي ديموقراطية حضارية في داخلها، ولكنها دكتاتورية عدوانية مع الآخر، وهذا تفريق جوهري بين الذات مع ذاتها من جهة وبين الذات مع الآخر، وهو يصدق على البدو في صفحات كتاب ابن خلدون كما يصدق على أمريكا في شاشات الإعلام اليوم. ونحن لو تصورنا دخول المهاجرين الأوربيين إلى أمريكا وما فعلوه بالهنود الحمر لرأينا صورة مشابهة لما فعله بنو هلال ببلدان المغرب، بل لو نظرنا لما فعله الجيش الأمريكي حينما دخل بغداد في مارس 2003 لرأينا كيف نهبت المتاحف والبنوك والقصور وكيف دمرت الجسور، ولو سألنا عما فعله المستعمرون في تاريخهم كله مع البلدان التي يحتلونها وأقربها إلينا ما تفعله إسرائيل من تدمير أشجار الزيتون وتهديم البيوت وتجريف الأرض وتكسير عظام الشباب وبقر بطون الحوامل. كل هذه صيغ بشرية ماثلة تكشف عن تعامل الخصم مع الخصم والغازي مع المقهور. ولم يكن سلوك البدو في بلدان أفريقيا بخارج عن هذا، وما كان بخارج عن تدمير بغداد في القديم وفي الحديث ولا عن تدمير القدس في القديم والحديث، ولن ترى فارقا بين ما يفعله البدو أو ما

تفعله أمريكا ومن قبلهما المستعمرون من فرنسيين ومن برتغاليين وإنجليز.

لو قرأنا سلوكيات الغزو والاحتلال لعلمنا أنها كلها تسير في نسق واحد، وهو تدمير الخصم معنويا وماديا مع الحرص على تحقيق أكبر قدر من الغنيمة، وإن كانت الغنيمة عند البدو حجارة وخشبا للوقود كما حددها ابن خلدون فإنها عند أمريكا المتحضرة نفط للوقود أيضا، وكلما كسر بدوي منزلا لأخذ الحجر فإن أمريكا على استعداد دائم لضمان وقودها بأي وسيلة كانت حتى باستعمال القنابل الذرية وإفناء كل البشر، وتدمير هيروشيما أكبر من تدمير بلدان المغرب.

وليس ما قاله ابن خلدون بأمر خاص بثقافة البادية ولكنه صيغة ثقافية بشرية هي نسق ثقافي يقوم به ويؤديه ويمثله كل بوسائله الخاصة، وهو نموذج لعلاقات الخصم مع الخصم والمنتصر مع المهزوم وعلامة على الدافع المصلحي للغزو وتوظيف القوة لتحقيق المكسب، ثم إن ابن خلدون أشار إلى عدم اهتمام البدو بأحكام البلدان ولا بمصالح الناس بعد قهرهم لهم وأنهم لا يهتمون إلا بالغنيمة ولا ينظرون في إصلاح أمر المغلوبين. وهذه صفة نعرف أنها من خصائص كل الغزاة وهذه إسرائيل وأمريكا لا يهم أحدا منهما حال المقهورين ولا يسعى أحد منهما لإصلاح حال الناس، وكل همهما هو المكسب حيث ترى إسرائيل أن أرض فلسطين هي غنيمة حرب مكتسبة لا تتنازل عنها وترى أمريكا أن نفط العراق هو هدف مصلحي استراتيجي لها تفعل من أجله كل ما يفعله أي غاز قديم أو حديث، مما هو من ثقافة الغزو والغنم والكسب، ولم يك قط من أجل نشر حضارة كما كان المستعمر القديم يقول ولا هو من أجل نشر الديموقراطية كما هي لغة أمريكا الحديثة، وليس هذا سوى شعار ظاهري يخبئ من ورائه مضمرا نسقيا عتيدا، ويكون مضمر القول ناقضا لظاهره ـ كما هي الخاصية النسقية ـ.

ومن المهم أن نضع في اعتبارنا أن الدولة في زمن ابن خلدون لم تكن تعد البدو جزءا من الرعية وتراهم كيانا خارجيا ومعاديا، والدولة في ذلك الزمن كانت ضعيفة وضائعة، والحق أن كل الدويلات المسلمة التي تنشأت في ظل ضعف الخلافة المركزية، كلها كانت لا تعامل البدو معاملة سلمية ولا تعدهم شعبا ولم يكن هناك مفهوم للمواطنة ولا حتى للرعية الشاملة، ونذكر هنا بيت المتنبي مخاطبا سيف الدولة بقوله (وسوى الروم خلف ظهرك روم / فعلى أي جانبيك تميل) وهو يقصد البدو في ذلك، أي أن الدويلات الإسلامية كانت تتعامل مع البدو تحت لغة الغازي والمغزو، وهذا كان يقتضي من ابن خلدون أن يقرأ أفعال البدو تحت عنوان المغازي والحروب، ولن تخرج التصرفات في هذا المعنى عن أية نسقية ثقافية بين الذات والآخر. وما سقته من أمثلة حديثة عن أمريكا والمستعمرين هي كلها تكرار مستنسخ عما كان يجري في التاريخ كله من أزمنة الإغريق والروم والفرس إلى غزوات التتار وتدمير المدن وحرقها وسلب النساء وبيع الأطفال حتى لقد باعوا بنات المعتمد بن عباد مثلما دمروا مدن الأندلس وابن خلدون نفسه كان ضحية وشاهدا على أشياء غير قليلة من ذلك، ولذا فإن الغرابة في عدم قراءته لسيرة النسق وسلوكه المتكرر، وهو لم يقرأ ظاهرة البدو بشكل منصف وكامل.

3 ـ بنية القبيلة

سأبدأ من جملتين مركزيتين:

1 ـ هناك تشابه بين بنية القبيلة وبنية الدولة

2 ـ هناك تناقض وتعارض بين بنية الدولة وبنية القبيلة.

هذان قولان يصدقان معا وإن بدا عليهما التناقض، وابن خلدون

يقول بالجملة الثانية، وقد رأينا أنه وضع القبيلة في تناقض مع مفهوم العمران، ولكننا لاحظنا أنه يصف السلوك البدوي في حالة الغارة والغزو بصفات نرى أنها تتكرر مع كل حالة غزو واحتلال سواء تم من جماعات البادية أو تم بجيوش نظامية تقودها قرارات دولية. ومن هنا فإن قراءة السلوك بما إنه سلوك تاريخي وواقعي يثبت لنا أن الغزاة كل الغزاة إنما يسلكون طريقا واحدة متماثلة ومتكررة في تعاملهم مع الخصم، وأن هذا السلوك لا يخص فئة دون أخرى، ولذا ليس من الصحيح أن نصنف البدو بناء على سلوكهم في حالة الغزو، من حيث إن هذا النوع من السلوك عام لا خاص، حتى وإن غزت قبيلة لقبيلة أخرى فإن الغازي ينظر للطرف الآخر مثلما تنظر دولة لدولة أخرى فيجري في هذه الحال كل ما يجري بين الغزاة وضحاياهم سواء بسواء، مما يعني أن النظر في تاريخ صراعات القبائل يجب أن يقاس على ما يجري بين الدول ويجب أن نقرأ السلوك على هذا الأساس، ويتساوى ذلك مع حالة التحالف بين القبائل مثلما هو بين الدول ويتبعه السجل الثقافي التبادلي بين الأطراف.

إننا هنا نقترح أن نقرأ نظام القبيلة مثلما نقرأ نظام الدولة ونقرأ سلوك القبيلة مثلما نقرأ سلوك الدول في حالات السلم وفي حالة الحرب وفي حالة التحالف وفي حالة المصالح وفي حالة التنافس الثقافي والاجتماعي والرياضي، ولو أخذنا نموذج مباريات كرة القدم وأخذنا معه نموذج الاحتلال والاستعمار وغزوة أمريكا للعراق واحتلال اليهود لفلسطين لرأينا في هذا كله سلوكا وأدبيات لا تختلف عن أي شيء جرى ويجري من القبيلة مع القبيلة الأخرى أو من القبيلة مع الحاضرة سواء بسواء، ولو قرأنا سجلات التحالفات بين القبائل أو بينهم مع دول ومدن الجوار، ولو قرأنا حلف الفضول وأحلافا مثله وقارنا ذلك بمقررات المؤتمرات الدولية واتفاقيات جنيف وقرارات

الأمم المتحدة لوجدنا التماثل الكبير مثلما نجد مهارات متماثلة في التحايل على الاتفاقات وخرقها أو تجاهلها أو قيام حادث مفاجئ يكسر كل اتفاق مثل غزو صدام للكويت الذي يشبه قتل الناقة في حرب البسوس.

إننا أمام نسق ثقافي بشري (أزلي وكلي) وهو يعبر عن نفسه بصيغ متنوعة وبلغات متعددة ولكنه في عمقه هو نظام ذهني وسلوكي واحد.

سنقول ـ إذن ـ إن القبيلة هي نظام اجتماعي يقوم على أساس ثقافي وسلوكي وأمني واقتصادي واضح المعالم، وتنشأ فيه التحالفات الداخلية والخارجية بناء على مصالح جوهرية وبناء على حقوق ثقافية وإنسانية إضافة إلى الجانب المصلحي الأكيد.

وهي هنا تشبه أي تنظيم اجتماعي من مثل النقابات والأحزاب والجمعيات، (لقد لاحظ باحث غربي أن النقابة هي القبيلة الحديثة[6])، وهي كلها تنظيمات تقوم على رعاية مصالح أعضائها ولا تتم هذه المصالح إلا عبر هذا النظام ويتم الانضمام له حسب قواعد متفق عليها.

والقبيلة هنا هي ضرورة معاشية ومصلحية وهي دولة لمن لا دولة له.

والإنسان بما إنه مخلوق عضوي لا يمكن أن يقوم بمصالحه كلها بمفرده ـ ولقد أشار إلى ذلك الجاحظ من قبل ـ والإنسان محتاج لمن يستعين به وفي المقابل هو يعين الآخر وأهم هذه الحاجات هي الأمن المعاشي والأمن الذاتي والأمن المعنوي، وإذا ضمن طعامه وضمن صحته وضمن حياته وضمن كرامته فهو حينئذ كائن مكتمل الشروط

---

(6) انظر: Eriksen 33

الإنسانية، وسيجد الإنسان ذلك في القبيلة مثلما يجده في العائلة وفي الشعب.

ليس صعبا أن نتصور كيف مرت الحياة البشرية من الفوضى الحيوانية التي يعيش فيها الفرد مثل الحيوان ويمارس شروطه كالحيوان حتى ليأكل القوي الضعيف ويصارع من أجل لقمة عيش يخطفها وتخطف منه، ليس صعبا أن نتصور هنا نشوء العائلة الصغيرة ثم العائلة الكبيرة ثم القبيلة، وهذا كله نشوء طبيعي واضطراري[7].

وكذلك ليس صعبا أن نتصور تاريخ البشر في انتقال الناس من مرحلة الرعي حيث الترحل الدائم إلى مرحلة الزراعة حيث الاستقرار ومن ثم نشوء القرية والريف، ثم مرحلة الصناعة حيث نشوء المدن ومعه الاقتصاد المدني وظهور الفرد (البرجوازي) ومعه نشوء الطبقات المالكة للمال والأخرى المدبرة والمديرة للمال ومعها بالضرورة طبقة عاملة، وهي الطبقات الثلاث الاستقراطية والوسطى والعمال، وهذه كلها تبدلات مرحلية شهدها التاريخ، وكان الأوربيون شعبا قبائليا مثل قبائلنا تماما، وتحولت الحال عندهم من طور إلى طور حسب تبدلات الثقافة والمصلحة ونظام الوسائل، وجاءت أنظمة أخرى عندهم تحل محل القبيلة من مثل الدولة واقتصاد الدولة وأنظمة المجتمع المنبثق عن هذا كله.

وهذا يكشف عن أن القبيلة هي مرحلة ثقافية مر فيها كل البشر، وإذا قلنا إن القبيلة تشبه الدولة في بنيتها فهذا صحيح، وإذا قلنا إن القبيلة تعارض الدولة في بنيتها فهذا صحيح أيضا.

أي أن القبيلة هي في أصلها نظام معاشي يؤدي وظيفة ضرورية لأعضائه بما إنهم دولة أولى بتصور أولي ومرحلي مبكر لنظام الدولة،

---

(7) انظر الفصل الاول وتصور برتراند راسل لشوء العائلة والقبيلة.

وهذا هو وجه الشبه، ولهذا النظام نسقه الخاص في التعامل مع نفسه داخليا ومع غيره خارجيا وهذا الغير يشمل القبائل الأخرى حيث إن علاقة القبيلة مع القبيلة هي مثل علاقة الدولة مع الدولة الأخرى إن خيرا فخير وإن غير ذلك فغيره، وإذا كان لديك عشر قبائل مثلا فكأنك تتكلم عن عشر دول، وهذا هو نظام الأشياء وتاريخها وكان له ما يبرره وما يفرضه. وبذلك تكون القبيلة دولة، وهي دولة، ولكنها دولة من لا دولة له.

أما إذا تغيرت أنظمة المعاش ودخل المجتمع في مرحلة الزراعة ومعها الاستقرار الريفي والقروي ثم مرحلة التجارة ومعها نشوء المدن والعائلات ثم جاء زمن صارت الصناعة والاقتصاد الرأسمالي هو النظام البنيوي للناس فإن الحال ستتغير لأن القبائل مجتمعة ستكون تحت مظلة واحدة في كيان واحد ولا يمكن لها أن تظل على وضعها السابق في استقلال كل منها عن الأخرى، كما أن القبيلة والمدينة والقرية مثلها مثل العائلة والفرد سيكونون في نظام واحد شامل لهم كلهم بحيث لم تعد العائلة بمفردها ولا القبيلة بمفردها ولا المدينة بمفردها قادرة على حماية بنيها ولا على تأمين معاشهم وأمنهم الجسدي والمعنوي. وإذا صار هذا فإن وظيفة كل من هذه التكوينات ستنتهي لتسلم الدور للنظام العام الشامل.

ومما نعرفه من سواليف أجدادنا أن لأهل القصيم شعارا واحدا هو رأس حميتهم وهو (أولاد علي) وهو شعار شامل وكلي يتساوى فيه الجميع وعصبته عنصرا المكان والناس، دون تمييز أو تفريق ولا تصنيف، وإذا صرخ أحد به سواء في صحراء أو في غربة أو في طلب نجدة فإن من يسمعه لا بد أن يلبي نجدته هذا إن كان من أهل القصيم وهو شعار استعانة واستنجاد، ولكننا اليوم لو حدث حادث فإن الشعار هو رقم الهاتف المخصص لشرطة النجدة وليست النجدة مشروطة

بكونك قصيميا أو مكيا ولا بكونك نجرانيا، وهذا تحول في الشعار وفي لغة التواصل وهو نتيجة لتغير نظام البنية الاجتماعية مما أبطل وظائف وأحل معها وظائف أخرى، ولكن هذا لا يلغي أهل القصيم من الوجود ولا يلغي علاقات الناس بالناس. ولا يلغي قيم الثقافة ولا قيم التراحم والتواصل وهي كلها قيم إنسانية خالدة وضرورية سلوكيا ومعنويا.

ومثل ذلك يقال عن القبيلة بما إنها دولة من لا دولة له، ولكن إذا قامت الدولة فإنها تقوم بالوظائف الضرورية للإنسان والنظام الأكثر كفاءة في تقديم الوظائف هو الأوثق في المصلحة وفي القبول.

ومن هنا فإن القبيلة قد أسلمت وظائفها الجوهرية للدولة وبقيت لها قيمتها الثقافية والاجتماعية وبقي لها حقوق الصلة والبر والذكرى الطيبة والأثر الحميد، أي أنها صارت قيمة أخلاقية وإنسانية، ولها في ذلك الحق كل الحق، ولكن كثيرا ما نرى الحق يتحول إلى باطل، وذلك حينما تجري المغالاة فيه وما غالى أحد في حق إلا وتحول هذا الحق إلى باطل.

4 ـ القبيلة و النظام الذهني

هناك ما يكشف عن حاجة البشر إلى الكلام ليس للتعبير عن حاجاتهم فحسب وليس لتحقيق المستوى الجمالي الإبداعي فحسب، بل هناك ما يشير إلى أن الكلام بحد ذاته ـ بمجرد كونه كلاما ـ هو حاجة ضرورية وهذا ما يفسر لنا ممارسة الناس للسواليف وطلبهم لأسبابها فإذا لم تتيسر لهم ابتكروا وسائل لها، وتلاحظ دائما إن الإنسان المنقطع هو أكثر الناس ثرثرة حينما يجد من يستمع إليه ويظل يتشبث بك إذا جاءته فرصة للحكي وقد يثقل عليك ويصر على بقائك ويطيل في ذلك لكي يشبع حاجته من الكلام، وهذه خاصية بشرية تتأتى من مفهوم البشر كونهم كائنات تعارفية، والكائن التعارفي محتاج إلى

الدخول في خلية دائمة أو مؤقتة تشعره بأنه داخل إطار التعارف، ونشأت الحكايات الكبرى في تاريخ الثقافات من مطبخ السواليف الأول فصارت الملاحم والقصائد والقصص وصارت الآداب الكبرى، وتبعا لهذا الحس فإن الإنسان يظل يجنح نحو إقامة التكتل.

والتكتلات نوعان، أحدهما قسري يجد المرء نفسه فيه من مثل القبيلة والوطن والعائلة، حيث يولد المرء ضمن هذه التكوينات، ويندر أن يخرج عنها وإن حدث ذلك فهو بمثابة التحول الكبير من انتقال أو هجرة أو نفي.

أما التكتل الآخر فهو تكتل حر كأن يدخل المرء في حزب أو نقابة أو جمعية مهنية كانت أو ثقافية، وفي مجتمعنا نشأت الاستراحات والمجالس والدوريات (الديوانيات) مثلما الصالونات التقليدية في أوربا وبعض عواصم العرب ومثل مجالس الخلفاء قديما ومجالس العلماء كمجالس ثعلب وغيرها، وفي هذه المجالس تحدث عمليات استقطاب وإعادة ترتيب لأوراق المجتمع حيث يجمع أصحابها تكوين نفسي أو اقتصادي أو ثقافي من نوع يتصف فيه أفراد المجموعة، ويكون الكلام هو البطل الأسطوري للجلسة وتقوم هذه الجلسات على نوع من الصراع التنافسي على حصة المرء من الكلام وعلى قدرته على امتلاك أكبر قدر من الحديث ولا يسلم من منازعة الآخرين عليه هذا الحق وقطع حديثه وسلب الكلمة منه وربما كانت أصوات المتحدثين أعلى من أفكارهم في مبارزة على الأدوار والفرص، وقد يقضي المرء الليل كله ولم ينله من الكلام سوى جملة أو جمل قصيرة وسريعة ومبتورة، وتظهر في ذلك كل خصائص اللغة في التوصيف والتعديل والسخرية والتقاطع في معركة من أجل الكلام.

وإن كان الفرد يجد نفسه في إطار هذه الحاجة فإن الجماعة أكثر حاجة واحتياجا لتكتل تعارفي يتمخض عنه شعب أو قبيلة، كما في

الآية الكريمة: (يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم إن الله عليم خبير).

وهذا التكتل يقوم على بنية لغوية تتأسس على مصطلح خاص بها، ومن أهم مصطلحات هذه اللغة التكتلية مصطلح الفزعة ومصطلح الحلف ومصطلح الولاء وهي كلها مجازات ثقافية تقوم عليها ثقافة البنية، أية بنية بشرية. وتلعب اللغة فيها دورا جوهريا بدءا من صناعة المفردة واتجاها لتأسيس المفهوم وغرس المعاني، والحلف نظام ثقافي مصاحب بالضرورة لأي تركيبة بشرية بين أفراد العائلة وبين أفراد الحارة وبين أفراد القرية والمدينة مثلما هو بين أفراد القبيلة.

وللحلف تاريخ طويل في الثقافة وأشهر الأحلاف هو حلف الفضول الذي صار قبل ظهور الإسلام بسنوات، وقد تأسس في مكان بمكة اكتسب مسمى الندوة وهو مكان تصنع فيه اللغة وتطبخ فيه الأفكار تماما مثلما يحدث في البرلمانات اليوم حيث تكون اللغة هي البطل في الجلسة كلها، وكم كنت أتأمل أحاديث النواب البريطانيين في نقاشاتهم حيث أسمع كل أنواع المهارات اللغوية البديع منها والهجائي والساخر والمهني والفصيح والعامي، حسب مقتضيات المقام وضرورات الحوار وحسب علاقة المتحدث مع خصمه ومع سياسات الخصم تأييدا أو تسفيها، وهو مصنع لغوي يبني صورة للواقع ويفتح خطوطا على المستقبل، ولا شك أن دار الندوة في مكة كانت مطبخا لغويا تتخلق فيه ثقافة وعقلية السلوك القرشي في تعامل قريش مع نفسها وفصائلها ومع الأحداث التي تقع لها.

وفي يوم من أيام مكة وقف رجل يماني وصرخ من أعلى تلة تطل على القوم ونادى عليهم برد مظلمة وقعت عليه من رجل قرشي، وهنا صارت المظلمة فضيحة مدوية وصارت مصطلحا متداولا، وقد جاءت بعد أربعة حروب سميت كلها بحروب الفجار لأنها وقعت في الأشهر

الحرم، وهي حروب فاجرة غرست في نفوس الناس حسا بالإثم وكانت النفوس متأزمة بهذا الإثم ثم جاءت صرخة اليماني المظلوم لتحسم أمر الندوة مع نفسها ومع آثامها وصار حلف الفضول الذي يقوم على تحالف برد المظالم وألا يترك الظالم على مظلمته[8]، حسب نصوص الاتفاق.

ويذكر المؤرخ محمد العلي العبيد في تاريخه (النجم اللامع للنوادر جامع ـ ص 184) الذي ما زال مخطوطا يذكر أن ثلاث قبائل من كبار قبائل شمال الجزيرة العربية اجتمعت وتحالفت على عدم التعدي فيما بينها مع صون الحقوق وتسليم الجاني مهما كان شأنه، ولا تحمي أي قبيلة منهم جانيا لجأ عندها أو كان منها ويجب تسليمه للقبيلة طالبة الإنصاف، ولا تتحارب هذه القبائل على ماء ولا على مرعى وتتشارك كلها في الخير وتتعاون على الضرر، وأعطوا العهود على ذلك.

وفي الحالين، حال الفضول وحال الحلف الشمالي، نحن أمام ميثاق أخلاقي يقوم على رعاية المصالح وتأسيس نظام معاشي مشترك يسمح للأطراف كلها بالعيش بسلام وأمان ويضمن للجميع الحد الضروري للحياة السوية.

ولكن ما ذا جرى لهذه الأحلاف. . . ؟؟

لقد جاء نظام الفزعة وهو نظام ثقافي يقوم على أساس النصرة ولكنه يمتد ليشمل النصرة للظالم مثلما هي للمظلوم، وحسب رواية العبيد فإن رجلا من إحدى هذه القبائل قتل رجلا آخر من قبيلة أخرى، وهرب إلى قبيلته واحتمى بهم، وهنا وقعت المشكلة بين مصطلحين، مصطلح الحلف ومصطلح الفزعة والحمية، وبدأت مناقشات طويلة بين

---

(8) المسعودي: مروج الذهب 2 / 276

الفريقين حول حقوق الحلف أو حقوق الحمية، وانتهى النقاش بأن قطعت جهيزة قول كل خطيب في هذا الأمر، وذلك أن عجوزا من القبيلة ابتكرت حيلة حسمت الموقف حيث ادعت العجوز أن الحلف لا يشمل خيمتها وذلك لأنها وقت التحالف كانت في الحج وغابت عن الاتفاق وادعت أن الجاني قد دخل في خيمتها وهي خيمة غير مشمولة في الاتفاق، وهذا حسم أمر القبيلة في عدم تسليم الجاني وحسم أمر الحلف في أنه انفرط من يومهم ذاك.

إننا نستطيع قراءة الثقافة هنا حسب القانون النسقي وهو أن النسق يتفوق على المصلحة وإذا حدث تعارض أصلي بين المفاهيم فإن الذي يغلب عادة وبالضرورة هو القانون النسقي ويعلو على كل شيء سواه.

وما أمرنا هنا ببعيد عما فعلته أمريكا في خليج قوانتينامو وهو السجن الذي ابتكرته أمريكا للفرار من القوانين والمواثيق العالمية، حيث إن قوانتينامو أرض كوبية استأجرتها أمريكا ولذا فلا يشملها القانون الكوبي لوقوعها خارج سلطة كوبا ولا يشملها القانون الأمريكي بما إنها ليست أرضا أمريكية، تماما كخيمة العجوز في الحلف البدوي، ويجري الاحتيال على العهود باللغة نفسها حيث سمت أمريكا معتقلي قوانتينامو بمصطلح لا مثيل له في المواثيق الدولية وهو مصطلح (العدو المقاتل) وتنفي عنهم مصطلح أسرى حرب كيلا تشملهم معاهدة جنيف في حيلة لغوية على التحالف كما احتالت عجوزنا على حبكة الحلف وأخرجت خيمتها من الاتفاق، وكما جرى تعطيل حلف الفضول وعدم تفعيله على الرغم من نبل الغايات فيه وتوافقها مع تأسيس نظام للمصالح والتبادلات التجارية والاجتماعية، وفي كل الحالات كان النسق أقوى من كل الصيغ وهو الغالب في المنازلة.

ويأتي مع هذه المفاهيم مفهوم المولى وهو مفهوم قديم ولكنه صار قيمة ثقافية ذات صدارة في العصر العباسي، وذلك حينما ظهر

شعراء من غير العرب مثل بشار بن برد وأبي نواس وغيرهما ومن الثابت في سيرة أي شاعر من هؤلاء أن يقال إنه مولى بني فلان، وهذا تناقض ثقافي لأن العرف العام أن الشاعر يمثل في تلك الحقبة قيمة عليا تجعله سلطة مطلقة وكان اللغويون يحذرون الشعراء ويخافون منهم وقال المتنبي قولته المشهورة: وعداوة الشعراء بئس المقتنى[9]، وهنا نحن أمام سلطتين إحداهما سلطة الشعر وقوة الشاعر والأخرى سلطة القبيلة، وليس أمام هاتين السلطتين إلا أن تتحاربا أو تتحالفا. وقد صار التحالف فاتخذ كل شاعر منهما قبيلة هي حلفه وظهره ورضيت القبيلة بذلك لأن صوت الشاعر هو قوة إضافية لها، تماما مثلما يحدث في زماننا هذا من تحالف بين السلطات ووسائل الإعلام، وهو تحالف يحدث بين السلط السياسية والإعلام مثلما يحدث بين الشركات الكبرى ووسائل الإعلام. وهو نسق قديم كان يأخذ صيغة المولى واليوم يأخذ صيغا ثقافية أخرى من مثل الداعم المالي والمعلن. وهو نظام في الولاء والتحالف ما انقطع قط في أي زمن ولا في أي ثقافة.

هذا فعل لغوي مصطلحي ينتظم التكتلات البشرية ويؤسس علاقاتها في المعاش المشترك. وكل هذا من هذا وهو كله نسق ثقافي متماثل في تكوينه ومتماثل في سلوكه.

5 ـ الترحال قوة

هناك علاقة وثيقة بين القبيلة والترحال، وكلما زادت قدرة القبيلة على الترحال زادت قبائليتها، وكلما جنحت إلى نوع من الاستقرار تقلصت بداوتها، والبداوة مرتبطة كمصطلح بالحركة والتنقل، وتقل درجة البداوة مع نقص القدرة على الترحل.

---

(9) المتنبي: ديوانه 4 / 338

ولقد اكتشف البدو قيمة الترحل بوصفه قوة ذاتية تحميهم من الخضوع وكلما ترحلوا استقلوا وحافظوا على استقلالهم، ولقد قال شاعرهم القديم: وفي الأرض منأى للكريم عن الأذى ـ وفيها لمن خاف القلى مترحل، وهو الشاعر الشنفرى الذي قال قصيدة صارت شعارا ثقافيا حتى سموها لامية العرب لما تحمله من قيم سلوكية تمثل حال الثقافة البدوية القحة، وسنقف عليها بعد قليل.

وإن كان الترحال في أصله ضرورة معاشية لطلب المرعى والماء إلا أنه تحول إلى عامل سلوكي يعطي المترحلين مزية سلوكية، إضافة إلى خاصيته المعاشية، والأقوياء يترحلون ويجدون الترحال مصدرا أكيدا لتعزيز قوتهم، كما أن أصحاب النفس المرة ـ كما سماها الشنفرى ـ يجدون في الترحال ملجأ لرفض الضيم والهوان:

ولكن نفسا مرة لا تقيم بي

على الضيم إلا ريثما أتحول

وهذه النفس المرة هي النفس الأبية الجامحة التي لا تقبل الاستسلام ولا الخضوع، ولقد لاحظ توماس بارفيلد أن عرب وسط آسيا في أفغانستان وتخومها ـ وهم عرب رحل وقبائل انتشرت هناك نتيجة لهجرات قديمة من جزيرة العرب وظلوا هناك ـ لاحظ أن هؤلاء العرب الرحل اكتشفوا ميزة الترحال بوصفه قوة حامية لهم وحصانة للقبيلة من الخضوع للسلطة المركزية، ولم يكن ذلك لمجرد دوافع اقتصادية ـ مع وجود هذه الدوافع ـ ويقترح علينا المقارنة بين القبائل المترحلة والقبائل المستقرة لكي نرى الفارق في قوة واستقلالية كل منها، حتى لتصبح البداوة وسيلة للاستقلال السياسي، وكلما أمعنت في الترحل أمعنت في الاستقلال، وهذا يتفق مع ما أشار إليه ابن خلدون من كون البداوة تعني الشجاعة في حين أن التمدن يعني الركون، وذلك لأن البدوي متأهب للدفاع عن نفسه بما إنه هو الحامي لذاته بينما

استغنى الحضري عن ذلك بتركه هذه المهمة للسلطة الحاكمة كما أشرنا أعلاه.

لقد أشار بارفيلد إلى القبائل التركمانية التي اشتهرت بغاراتها وكانت هذه القبائل تتفادى انتقام السلطة وكلما تمكنت القبيلة من تفادي السلطة زادت قدرتها على الغزو والغارة، ولقد كان في مقدور البدو أن ينتفعوا كثيرا من استثمار مصادر المناطق ذات الري إلا أن ذلك سيكون في مقابل دفع ثمن سياسي كقيمة للاندماج، وهو ما يفقدهم استقلاليتهم، أي قوتهم[10].

وفي شأن السياسة الأفغانية والمقصود أفغانستان الملكية أي ما قبل الثورة الشيوعية ودخول الروس واحتلالهم للبلد، وهو الحدث الذي أعاد دور القبيلة، ولكن قبل ذلك كان هناك نزاع حول استقرار البلد، وحلته الدولة المركزية حينها بتوطين البادية، وهو توطين لم يكن الغرض منه تحسين أحوال البدو ـ كما يلاحظ بارفيلد ـ بل القصد منه بسط سيطرة الدولة عبر دمج البنى السياسية المناقضة لبنية الدولة، ولذا فإن الأراضي التي منحتها الدولة الأفغانية للبدو لكي يزرعوها ويستقروا فيها قد أسهمت في تفكيك الانتساب العشائري (ص 118) وذلك بسبب ما تفعله اقتصاديات الملكية الخاصة وما تفعله شروط الاستقرار في مقابل الترحل الحر، وهذا هو الفارق بين الاستقلال والانصياع للنظام وشروط الدخل الخاص.

لقد أدرك البدو في كل مكان هذه الخاصية الثقافية للترحال، وهو وظيفة جمالية تبدأ بالأشعار والوقوف على أطلال المحبوبة، وتمتد إلى عبور الأرض كسياحة حرة وتنقل رومانسي وإبداعي ثري، وهو ما يملأ تراثنا الأدبي في ديوان ثري من الخيال والإبداع، وكل هذا يسير مع

---

(10) توماس بارفيلد: عرب وسط آسيا في أفغانستان 41

ضرورات المعاش بحثا عن الماء والعشب، مع ما ينتج عنه من حرية واستقلال تمثل قوة دائمة ويكون الاستقرار نقيضا لهذا كله.

وفي قانون الترحال تأخذ الثقافة صيغتها الخاصة فهي بالضرورة ثقافة شفاهية وتعمل الذاكرة ووظيفتها الحفظ عملها في صيانة المعنى الجذري للوجود الإنساني، ولهذا تكون علاقة الفرد مع الحياة هي علاقة مبنية على الذاكرة والحفظ، ومثلما يحفظ الأشعار فإنه يحفظ الأنساب، والنسب هو العصبة الذهنية للفرد أي فرد، وهو في حال الترحال الذي هو ضرورة معاشية تحولت إلى قيمة سياسية هو في هذه الحال مجبر على حفظ وجوده الإنساني عبر حفظه لنسبه وحفظه لثقافته، وفي حفظه للنسب لا بد أن يمسك بتلابيب السلالة الممتدة عبر الأجداد ليظل له هذا الرابط مع هؤلاء القوم الذين سيترحل معهم، وهو لا يملك الأرض لأنه لا يريد ذلك والأرض هي عبء لأنها إذا أجدبت لم تعد نافعة ولا صالحة للمعاش، كما إن البقاء فيها يحرمه من نعمة أخرى في أرض أخرى، ولذا يحتاج إلى هذه السلالة المترابطة كي يترحل معها كبديل عن الأرض ولا بد له من حفظ هذه السلالة، ومن فقدها طلبها عبر التحالف أو الولاء، ولذا صار الولاء جزءا من استرداد الانتساب ولو بشكل رمزي.

ومن هنا يصير الترحال قيمة ثقافية لأنه هو الذي سيصنع النسب العشائري بما إن النسبة هنا هوية وورقة عبور وورقة معاش وورقة حصانة.

إن الترحال سيستتبع منظومة ثقافية لها ميزة عضوية وهي منظومة تشمل التالي:

1 ـ الاقتصاد الخفيف الذي يسمح بنقله وتحريكه بسرعة، بدءا من المساكن التي يسهل نقضها ثم حملها.

2 ـ وجود ماشية قادرة على التحرك وتحقيق أعلى درجة من

الجاهزية والصبر وهي على وجه التحديد الإبل. ولذا ارتبطت البداوة بالإبل عضويا ورمزيا.

3 ـ الشجاعة وهي شرط ليس للمجموع فحسب، بل هي شرط للفرد أيضا، وأي فرد تنقصه الشجاعة سيجد نفسه خارج السياق النفسي والعملي للجماعة.

4 ـ ولمنظومة الترحال خاصيتها الثقافية التي تؤسس لقيم فريدة من مثل قيمة (قطع الوجه)، وهي معنى مركزي يكشف عن تركيبة ثقافية جوهرية مع رمزيتها وظرفيتها، كما سنرى بعد قليل.

6 ـ معاش واحد / نسق واحد

هناك علاقة بين المهنة التي يمتهنها الإنسان ونظريته في العمل وبين نظرته لنفسه، فالعمل صورة للذات، وهناك من الباحثين السيسيولوجيين من يرى أن المهنة تقرر مصير الطبقات وأن الناس ينقسمون إلى طبقات متفاوتة بسبب ما يمارسونه من مهن مختلفة، وعندهم أن المهنة تقرر الطبقة وبالتالي تسبقها، غير أن باحثين آخرين ينكرون ذلك ويرون أن تكوين الطبقات أكثر تعقيدا حتى إن الطبقة في كثير من الأحيان تسبق المهنة، وتقوم هذه الملاحظة على دليل وصفي يشير إلى أن الناس يمارسون حرفا مختلفة لأنهم ينتمون لطبقات مختلفة[11]. وتبعا لذلك فإن مصدر الدخل أهم من حجم الدخل، فقد يرضى رجل بالفقر وسوء الحال على أن يعمل عملا يتنافى مع قيمته الطبقية، ويندر أن يتحول المرء عن شرطه الطبقي لأنه محتاج، والحاجة ليست سببا للعبور بين الطبقات، ومثلها الغنى والثراء اللذان لا

(11) محمود عبد الفضيل: الطبقات والمراتب والتصنيفات الطبقية في الوطن العربي، المستقبل العربي، ص 20

يبرران كسر الطبقية، ويبدو أن أول ظهور تاريخي للطبقة حسب ما ينقل عبد الفضيل كان مع انفصال القبائل التي تمارس الزراعة عن تلك التي تربي الماشية (ص 21)، ومنه نشأ نوع من الاقتصاد التمايزي بين من يملك أكثر ومن يملك أقل وبين من يمتهن هذه المهنة أو تلك، حتى تحول الناس من مرحلة الكفاف إلى مرحلة الترف. وصارت الدرجات.

في الأصل كان التساوي بين الناس لأن المعاش كان يقوم على الضروري كما أشار ابن خلدون (المقدمة 121 / 129)، وبما إنه يقوم على الضروري ولا يحفل بالترفي فهذا يلغي فرص التنافس بين الناس ولا يعتدي أحد على أحد لأن ما يملكه هذا الفرد يماثل ما يملكه فرد آخر، هذا هو الأمر داخل البيئة الاجتماعية، ويكون التفاضل بالقيم العليا التي تراها المجموعة وأهمها الشجاعة والكرم.

وبما إن الضروري هو الأصل والكمالي هو الفرع فإن البدو أصل والمدن فرع لهذا الأصل، ويترتب عن هذا حسب ابن خلدون أمور منها العمران في مقابل التوحش، واختلاف البدو عن الحضر ناتج عن اختلاف نحلهم في المعاش، ولذا فالصحراوية عنده ترتبط بالمعاش والحياة الاقتصادية وتأتي الإبل على رأس المعنى، حيث يكون اعتمادهم على الإبل سببا لصفاتهم (ولما كان معاشهم من القيام على الإبل ونتاجها ورعايتها والإبل تدعوهم إلى التوحش في القفر لرعيها من شجره ونتاجها في رماله، والقفر مكان الشظف والسغب فصار لهم إلفا وعادة ربيت فيه أجيالهم حتى تمكنت خلقا وجبلة فلا ينزع إليهم أحد من الأمم أن يساهمهم في حالهم ولا يأنس بهم أحد من الأجيال بل لو وجد واحد منهم السبيل إلى الفرار من حاله وأمكنه ذلك لما تركه فيؤمن عليهم من أجل ذلك من اختلاط أنسابهم وفسادها ولا تزال محفوظة صريحة ـ ابن خلدون 129). وللتوحش وحياة القفار والبعد.

عن العمران صلة وثيقة بالاستقلال وقد قال ابن خلدون إنهم أوغلوا في القفار أنفة من الضعة (ص121).

وقد تتبع توماس بارفيلد حال عرب وسط آسيا في أفغانستان وأظهر كيف يزدرون الزراعة ويحتقرون المزارعين والزراعة والحبوب ولا يطلبون من البضائع سوى الضروري ولا ينظرون في البضائع الترفية (13 / 14). وقد كان توطينهم هناك قسريا ولم يكن من أجل فائدتهم المعاشية (118)، وهو هنا يتفق مع ما يطرحه ابن خلدون في توصيف الحال المعاشية وعلاقتها الثقافية بأساليب تفكير البشر.

ومن هنا ندرك هذه العلاقة العضوية بين النسب ونمط المعاش وبين مفهوم الحرفة ومفهوم الطبقة وعلاقة ذلك كله بالنظام الاقتصادي للحياة، وكلما تمكنت شروط المعاش في بيئة من البيئات وتركزت في نظام واحد غير متعدد نتج عنها نظام ذهني آحادي التفكير والتصور، وبما إن حياة الصحراء تقوم على اقتصاديات الضرورة وهو نمط واحد يؤدي من جهة إلى حال من التساوي بين أفراد المجموعة واختفاء الطبقية فيما بينهم ثم يساعدهم على التحرك السريع والمباشر، والتحرك السريع أي الترحال يلزمهم بالاقتصاد الخفيف التلقائي، وتكون الإبل خير معين عليه وخير شاهد وعلامة صانعة له حتى لتصبح الإبل شرطا ثقافيا يدفع للترحال مثلما يعين عليه، وكلما توطد ذلك توطدت معه نظرية الصفاء في النسب، وزال الاختلاط لعدم وجود فرصه في البداية ثم يتحول ذلك مع الزمن ليصبح ميزة وقد كان مجرد ضرورة.

عدم اختلاط الأنساب لم يكن أصلا ثقافيا ولكنه تأصل نتيجة لهذا الظرف المعاشي، ولا يكون ذلك إلا بشرط الترحال والإمعان في الصحراء، وينكفئ كلما اتجهت الحياة المعاشية إلى تنويع مصدرها الاقتصادي، وكل اقتصاديات مغلقة تعني نسبا مغلقا وفي المقابل فإن كل اقتصاديات متنوعة تعني بالضرورة نسبا متنوعا، وهذا أمر ملحوظ

في الفروق بين الصحراء كبيئة معاشية والمدن كبيئة معاشية مقابلة، وكلما زادت المدينة تنويعا في اقتصادياتها زادت اختلاطا في أنسابها ومصاهراتها، والتنوع الاقتصادي هو تنوع ثقافي أيضا وتنوع سلوكي، وثنائية المعاش والمعاشرة هي ثنائية ثقافية تتفرد أو تتسع في تعاقب طردي مع ما هو كائن فيها.

ولو كشفنا سجلات المدن لوجدنا سيرا مختلفة لكل مدينة حسب تنوع مجالات العمل فيها ومن ثم تنوع البشر تبعا لذلك.

ونحن في زمننا هذا نعيش في اقتصاد يكاد يكون واحدا هو اقتصاد النفط ولهذا الاقتصاد الواحد ضروراته التي تؤدي إلى نوع من السلوك الواحد، وهو ما يفسر طغيان الآحادية فينا ويجنح نحو تعزيز صفاء مفترض مثلما يجنح إلى تصنيف علاقات الناس مع المهنة حيث صار النفط اليوم هو الوريث للإبل في الماضي، وكما وجهت الإبل نظام البشر قديما حسب مفهوم ابن خلدون فإن النفط كوريث لها يوجه نظام حياتنا فيوغل بنا في نظام معاشي ونظام ذهني ومسلكي واحد، وكل نقص في التنويع المعاشي هو نقص في التنويع الثقافي. والمعاش الواحد هو النسق الواحد، بينما المعا ش المتعدد هو ما يؤدي إلى تعدد الأنساق.

7 ـ القصيدة المرة / النفس المرة

يمثل الشعر سجلا ثقافيا للحياة العربية وهذا مبدأ ثقافي عام يصل إلى حد القانون العلمي، ولقد ذكر مارسيل كوربر شوك[12] أن شيخا من شيوخ البدو نصحه بعدم تصديق الحكايات التي تروى عليه شفاهيا وقال له إن الشعر هو المصدر الموثوق لأن الأوزان والقوافي تحفظ

(12) مارسيل كوربر شوك: البدوي الأخير 48

نظام القول ولو غير الراوي في النص الشعري سهل انكشاف أمره على العكس من القصص المروية حيث يتلاعب الراوي بالرواية حسب المقام كما يؤكد الشيخ البدوي.

ولا شك أن الشعر عند العرب يمثل مرجعيتهم الجوهرية ونذكر هنا كلمة عمر بن الخطاب بأن الشعر علم قوم لم يكن لهم علم سواه، وكلمة ابن عباس في أن الشعر ديوان العرب، أي سجلهم الذهني والذوقي[13].

لذا فإن العودة إلى النصوص الشعرية ستكشف لنا نماذج للنظام الذهني الثقافي العربي وستعطينا صورا حية لهذه النماذج وهنا سأقف على ثلاثة نماذج هي نموذج النفس المرة ونموذج الناقة الحزينة ونموذج النفس المتوازنة. وأستمد هذا من ثلاث قصائد للشنفرى وللمثقب العبدي ولدريد بن الصمة.

لقد وصفت قصيدة الشنفرى بأنها لامية العرب14، وأظنها كذلك لما تحمله من قيم ذهنية تمثل الذات المترحلة والتي ترى الترحال والتوحش قيمة ذاتية تصون الذات عن الهوان، وهو مفهوم يقف في مقابل الاستقرار الذي يعني تسليم الذات قيادة الأمور لإدارة تتحكم في مسار الحياة، وهو يقول في ذلك:

وفي الأرض منأى للكريم عن الأذى
وفيها لمن خاف القلى متعزل

والكريم عنده هو الذي يأنف من سلطة التحكم إذا لم يجد في من حوله حسا مماثلا في سرعة التحول والثأر للنفس المرة كما يسميها،

---

(13) لقد توسعت في هذه المسألة في كتاب (النقد الثقافي)، الفصل الثالث.

(14) الأصفهاني: الأغاني 21 / 87 وعمر فروخ: تاريخ الأدب العربي 1 / 102 دار العلم للملايين، بيروت 1969

وقد خاطب قومه كاشفا لهم عجزهم عن بلوغ المعنى المثالي للفئة النموذجية فافتتح قصيدته مقرعا إياهم على سكون ظاهري عندهم:

أقيموا بني أمي صدور مطيكم
فإني إلى قوم سواكم لأميل
فقد حمت الحاجات والليل مقمر
وشدت لطيات مطايا وأرحل
وفي الأرض منأى للكريم عن الأذى
وفيها لمن خاف القلى متعزل

هنا تعريف صريح للكريم وهو يرادف المترحل، ومن لا يترحل ثأرا لذاته فليس بكريم، وهو معنى جوهري يمنح الدلالات قيما وجودية ترتبط بسلوك الذات مع ظرفها. وفي ذلك دعوة صارخة ضد السكون واستنفار للرحيل بمعناه الحسي والرمزي، وفي قوله: أقيموا صدور مطيكم / يعني الشروع في رحلة الانتصاف للذات المجروحة وهي الذات المرة إياها، وهي لحظة تحول ينذرهم بها من قوم يقيمون على السكون إلى قوم أهل ترحال تميل لهم نفسه التواقة، وتلك لحظة ترتفع فيها حرارة الأشياء (حمت الحاجات) بينما يتحدد زمن الرحلة بتوقيت فلكي ملائم هو الليل والقمراء حيث يتسع صدر الأرض للراحلين وسراة الليل.

وسيتحدد المعنى أكثر عبر الأبيات التالية التي تصف النموذج المتخيل للقوم المثاليين:

ولي دونكم أهلون سيد عملس
وأرقط زهلول وعرفاء جيأل

والمقصود هنا الحيوانات الصحراوية الأكثر توحشا والأكثر ترحالا

وهي الذئب والنمر والضبع، بما لها من صفات جوهرية هي العملس والزهلول والجيأل، والعملس ترمز لسرعة الجري وهي تتكامل مع الصفات والألوان الأخرى التي تصنع أطياف الصحراء والليل والفضاء المفتوح. وهي متصور نموذجي عن الحيوانات التي لا تهدأ عن الحركة والتحول وتحقق رمز التوحش التام أي الاستقلال التام، والشاعر يجعلها أهلا له وينسب حياته إليها لأنها تمثل السلوك المبتغى كما يصفه في قوله:

هم الأهل لا مستودع السر ذائع
لديهم ولا الجاني بما جر يخذل
وكل أبي باسل غير أنني
إذا عرضت أولى الطرائد أبسل

وهو هنا يضرب على قيمة عميقة الجذور تشير إلى مبدأ نسقي غائر في النسيج الذهني البشري والحيواني معا، وهو المعنى الأخطر في كل الثقافات، ألا وهو معنى الظلم ودلالات الظلم، حيث هو دليل قوة وتميز، ومن لا يظلم الناس يظلم، وإن لم تك ذئبا أكلتك الذئاب، والظلم من شيم النفوس، ولقد سأل عبد الملك بن مروان أعرابيا ورد إليه من العراق سأله عن الحجاج كيف هو فقال: تركته يظلم وحده[15]، وهو يقول ذلك من باب الثناء، إشارة إلى معنى افتخاري وتبجيلي يفرد ذلك الرجل بمزية نسقية يستخلصها لذاته.

وهؤلاء القوم المختارون كنموذج سلوكي هم من يمثل القيمة العليا لسلم المظالم حتى إن الجاني نفسه يكون في حمى هؤلاء (ولا الجاني بما جر يخذل)، وهذا إغراق في تمثل المعنى العميق للظلم بما

---

(15) ابن خلدون: المقدمة 150

إنه قيمة متوخاة تمنح صاحبها منزلة يستحق عليها الثناء، وهذا يستدعي بيت شعر جاهلي شديد الدلالة يقول:

لا يسألون أخاهم حين يندبهم
في النائبات على ما قال برهانا

وهو بيت يأتي وسط مقطوعة شعرية لا تختلف الحال فيها عن حال الشنفرى ولننظر في سياق هذا البيت وفيه:

لو كنت من مازن لم تستبح إبلي
بنو اللقيطة من ذهل بن شيبانا
إذا لقام بنصري معشر خشن
عند الحفيظة إن ذو لوثة لانا
قوم إذا الشر أبدى ناجذيه لهم
طاروا إليه زرافات ووحدانا
لا يسألون أخاهم حين يندبهم
في النائبات على ما قال برهانا
لكن قومي وإن كانوا ذوي عدد
ليسوا من الشر في شيء وإن هانا

وهي أبيات وردت في مقدمة مختارات أبي تمام (ص 17) وكأنما هي النموذج الثقافي المحتذى وكما سموا قصيدة الشنفرى بلامية العرب فإن هذا النص هو من مختاراتهم النموذجية وفيه تماه تام مع نص الشنفرى وروحه الثقافية النسقية في مفاهيم التوحش والتفرد والقطعية (وقفت على هذه الأبيات وقفة أخرى في الفصل الثاني).

ويجب ألا ننسى أن هذه خاصية ثقافية عامة أي أنه نسق ثقافي تجده عند جورج دبليو بوش وتوني بلير كما تجده عند الشنفرى وما

حيوانات الشنفرى إلا صورة نموذجية لحيوانات بوش الذين أيدوا سياساته الحربية والعدوانية دون أن يطلبوا منه برهانا، كما إن أمريكا تمنع محكمة الجنايات الدولية من محاكمة المواطنين الأمريكيين مهما كانت جرائمهم، حسب قانون (هم الأهل لا مستودع السر ذائع لديهم / ولا الجاني بما جر يخذل)، كما وصف الشنفرى حيواناته النموذجية، وهي على وجه التحديد لغة النسق ونظام سلوكه الأبدي. ولو طلب أحد منا ترجمة ثقافية لنظام جورج دبليو بوش الفكري والأيديولوجي لما رأى أفضل من أبياتنا تلك في مختارات أبي تمام، عن نصرة الشر وعن تصديق الصاحب في النائبات حتى لا يسألون على ما قال برهانا.

ونعود إلى (النفس المرة) كما وصفها الشنفرى:

ولكن نفسا مرة لا تقيم بي

على الذل إلا ريثما أتحول

هذه النفس المرة هي نفس ترى التوحش صيانة أخلاقية وحصانة نفسية ضد ظروف المعاش العام، وهي ضد التوافق التصالحي لأنها ترى منظومة القيم المتوخاة كما ذكرها الشنفرى لا تتحقق إلا بالترحل ومزيد من التوحش. وهي فكرة تتكرر عند غير الشنفرى وفي البيت المشهور:

عوى الذئب فاستأنست بالذئب إذ عوى

وصوت إنسان فكدت أطير

وهي صيغة ثقافية ذئبية بما تحمله سمة الذئب من صفات التوحش والقوة والتفرد والذكاء ومن كون كل ما هو خارج النوع بمثابة الصيد المتاح.

والشنفرى هنا لا يثور على جماعته لأنه يريد أن يقيم تمردا على نظامهم الثقافي أو الاجتماعي ـ كما يتوهم الكثيرون ـ ولكنه هنا يثور عليهم مستنكرا تخاذلهم عن تمثل ذلك النظام الافتراضي ويسعى إلى الدفع بهم إلى مزيد من التوحش، وهو ليس ضد هذه القيم وإنما هو بصدد تأسيس نظام قيمي أشد تطرفا من النظام الواقعي الذي يعترض عليه، ولذا وصفوا قصيدته بأنها لامية العرب لما فيها من تمثل للنموذج الصحراوي المغرق في صحراويته. وهي ليست ثورة ضد المجتمع، وما كان مشروع الصعاليك بثورة إلا بالمعنى التطرفي نحو نظام أشد صرامة من الواقع، وأكثر إغراقا في التوحش حتى صارت الذئاب والنمور والضباع هي نماذجه المتوخاة. وهو نموذج النفس المرة كما نصفه هنا.

إنه نموذج يقوم على تصور أن الصفاء الأخلاقي هو في تبني صفات التوحش المطلق، وأي نقص في منظومة هذه القيم هو نقص في النموذج ذاته ويقتضي هذا الخروج على الجماعة ومجافاة حياتهم الساكنة لتحقيق معاش أكثر انسجاما مع هذا المفهوم ويجري اختيار النموذج من كائنات تعزز المعنى الصحراوي للذات المرة المحتبسة من سكون الأشياء والمطالبة بالرحيل والمفارقة وهي افتراق معرفي يسعى لتأكيد القيم التقليدية للنسق بما إنه حالة تشخيص فرداني وقطعي وله معانيه الخاصة التي لا تقبل المهادنة، وكل مهادنة في المقام تصبح خيانة للشرط النسقي (ليسوا من الشر في شيء وإن هانا) وهو ما يستوجب المفارقة، (فإني إلى قوم سواكم لأميل / وقد حمت الحاجات والليل مقمر)، وعدم تمثل هذا هو ضرب من الخروج غير العقلاني وفاعله مصاب بلوثة (ذو لوثة لانا) وهنا تصير الرحلة هي الجواب، وتتم المفارقة بين محورين لا يمكن التأليف بينهما. والحل سيكون في تأسيس المعنى الثقافي الكلي في قصيدة تحفظها الأجيال.

هنا سنرى أنفسنا نتحدث عن نموذج ثقافي يوازي النموذج السلوكي حيث صفاء القيم يسير مع صفاء النسب، والتوحش التام يعني الصفاء التام في النسب والتناسب بين الأعضاء وفي السلوك، ولذا يختار الشنفرى عائلته من النماذج التي تتمثل فيها صيغته الذهنية المترسخة فيه ولا يرضى بالمختلف بل يفارقه وينأى بنفسه عنه بما إنه نفس مرة متحولة، وهو تحول لمصلحة الذات النسقية.

ويبقى علينا أن ننظر في نموذجين آخرين يختلفان جذريا عن هذا النموذج، على أن الثلاثة أساسية لإعطاء تصور متكامل عن الذات في حال توحشها كما هنا، وفي حال نزوعها الرومانسي كما سنرى عند المثقب، وفي حال جنوحها للتوازن والمصالحة الوجدانية كما لدى دريد بن الصمة، أو لنقل النفس السوية مقابل النفس المرة وهو موضوع المبحثين التاليين.

8 ـ الناقة الحزينة

تأتي قصيدة المثقب العبدي[16] وهي نص نموذجي يكشف عن علاقة الذات مع الذات، وفيها تأتي المحبة بما إنها علاقة وصل فإن لم يكن الوصل فليكن القطع. والقطع كالوصل كلاهما عنيف وغير تواصلي وإن بدا دعوة للتواصل، ولكنك سترى التقاطع رديفا إلزاميا للوصل، والرابط بين الاثنين هو رحلة المعنى الشعري في حب رومانسي الأصل ولكنه استبدادي السلوك وبالمقارنة مع قصيدة الشنفرى السابقة تكون قصيدة المثقب نموذجا أكثر إنسانية حيث يجمع بين مفهوم الرحلة وقيمها الوجدانية و يبدؤها بتحديد قيمة الفرد مع ذاته:

أفاطم قبل بينك متعيني ... ومنعك ما سألت كأن تبيني

---

(16) التبريزي: شرح المفضليات 2 / 1016

ولا تعدي مواعد كاذبات تمر بها رياح الصيف دوني

فإني لو تخالفني شمالي لما أتبعتها أبدا يميني

إذا لقطعتها ولقلت بيني كذلك أجتوي من يجتويني

وهو هنا يبدأ مبتدأ فرديا رومانسيا في تجاوب مع من يحب، وقد تمنعت عليه محبوبته بحيلة الوعود التي لا يصدقها، ويقول إن المنع لا يختلف عن الهجر، وهو لا يقبل بهذا الحب الخداع، ويريد إثبات ذلك بأسلوب عنيف حتى ليتعهد بقطع يده لو خالفته، وكما هو مستعد لتقطيع جسده إلى قطع متباينة فيما لو خالفه أحد أعضاء هذا الجسد فهو أيضا سيقطع صلته بالوعود الكاذبة ويهجر العلاقة في بينونة دموية قطعية، وهو يتخذ هذا النموذج كمبدأ تواصلي يبدو عليه القطع وكأنما هو رديف الوصل. وفي تبادل عنيف بين الوصل والقطع يقدم الشاعر جسده كمختبر عملي ليكشف عن القيم الذاتية في التعامل، وهو على نية متأهبة ليقطع يده ويتخلص من يد لا تطيعه، ومثل ذلك سيقطع العلاقة مع فاطمة وهي عنده جزء من أعضائه يهم بمخالفته ولذا يهدد بقطع هذا العضو المخالف، وهنا تكون الرحلة داخلية حيث يرتحل الجسد عن الجسد وترتحل الأعضاء عن الأعضاء في رحلة هجر وبينونة قطعية، وهي تختلف عن بينونة الشنفرى حيث يقطع الشنفرى مع قومه، أما المثقب فيقطع مع ذاته وفيما بين أعضاء جسده لأن المحبوبة أعطته وعدا منفصوم الدلالة، وكما تقطعت الدلالة بين اللفظ والمعنى فإنه سيفصل يده الشمال عن يده اليمين، وينتهي الوصل إلى رحلة لا تلتقي.

وتبدأ الرحلة على ظهر ناقة لا تختلف كثيرا عن المحبوبة ذاتها، وقد دخل الشاعر مع الناقة في علاقة من القلق المستديم حتى ليطلعنا على حالها معه ويقول عن ناقته وقد أخذ يضع الرحل عليها بآخر ليله :

إذا ما قمت أرحلها بليل تأوه آهة الرجل الحزين
تقول إذا درأت لها وضيني أهذا دينه أبدا وديني
أكل الدهر حل وارتحال أما يبقي علي ولا يقيني
فأبقي باطلي والجد منها كدكان الدرابنة المطين

وهي أبيات تكشف حال الناقة مع صاحبها الذي استبد به القلق حتى أشغل الناقة وأرهقها معه وتصدر عنها الآهة الحزينة متسائلة عن صاحبها الذي لم يتركها تهنأ في منام ولا في مراح، ودهره كله حل وارتحال لا يبقي على ناقته ولا على نفسه ولا على محبوبته، وقد توعد المحبوبة في أبيات قبل هذه الأبيات وأعلن عن نيته في الترحال على ظهر ناقة يقطع بها مع المحبوبة وهاهو يقطع مع الراحة ومع الحياة في ترحل ليلي وأبدي صار عنده بمثابة (الباطل) الذي لا يحله سوى السير الحثيث. ولقد وصف صنيعه بالباطل وخص نفسه به: باطلي، وهو باطل ذاتي ينبع من قلق الذات في تعاملها مع الآخر، وتتجلى صيغة هذا الباطل الذاتي في خياراته التي يعرضها على الآخر حيث يقول:

فإما أن تكون أخي بحق فأعرف منك غثي من سميني
وإلا فاطرحني واتخذني عدوا أتقيك وتتقيني
وما أدري إذا يممت وجها أريد الخير أيهما يليني
أألخير الذي أنا أبتغيه أم الشر الذي هو يبتغيني

ولا شك أن الشاعر هنا يقترب من ملامسة الحس البشري العميق حيث تقف النفس الإنسانية في مفترق وجداني خطر بين أجمل ما في الذات وهو الخير وأقبح ما فيها وهو الشر، والمثقب حينما أصابه سهم قاتل مزق أعماقه في هجران محبوبته لا شك أنه قد دخل في دوامة الهوس الوجداني وبدأت مأساته في هذه العلاقة القلقة مع ناقته حيث

يريد منها أن تقطع به الفيافي، ولكن الناقة تظهر مدى ألمها وحزنها على هذا الأسى الأبدي في هذه العلاقة الشائكة مع رجل قلق ومتوتر لا يقر ولا يكل ولا يأنس، لا يستريح ولا يريح، وتتأوه الناقة آهة يسمعها الشاعر ويبلغنا عنها ولكنه لا يستجيب لها، ومن المفارقة أن آهة الناقة تشبه آهة الرجل الحزين ولم يقل إنها تشبه آهة المرأة الحزينة، وبغض النظر عن شرط القافية وهو شرط العجزة، فإن إغفال أحاسيس المرأة وعدم التعبير عنها أو ملامستها دليل على ذكورية الثقافة وانغلاقها النرجسي على ذاتها، والحزن هنا هو حزن الرجل والمشاعر هي مشاعر الرجل، وكل إحساس آخر هو في خانة النسيان والغفلة، ولقد تغافل الشاعر عن أحاسيس الناقة وتأوهاتها مثلما ألغى أحاسيس المحبوبة ولسنا نعرف شيئا عنها وكل ما نعرفه هو حال الرجل مع ظرفه وهو الظرف الوحيد في النص، وهو ظرف ذكوري وثقافة فحولية تجعل المركزية الثقافية هنا مطلقة وقطعية.

ثم تتوالى عليه الصروف حتى يدخل مع صديقه الأثير في خيار قسري يتلو خياراته القاسية مع المحبوبة والناقة، ويدخل هنا أيضا في مركزية ذاتية مغلقة على الذات وحدها، ومثلما أغلق على الناقة وعلى المحبوبة تراه يغلق على الصديق، وهاهو يعرض على صديقه خيارا ناريا بين الصداقة المطلقة أو العداوة المطلقة (أخي أو عدوي)، وليس من خط وسط هنا، فالخيار للحبيبة إما الوصل وإما القطع ولا انتظار في ذلك، والخيار للناقة إما الترحل الدائم وإما النحر، والخيار مع الصديق إما الصدق التام وإما العداء، وهذا فصل قطعي بين الخير والشر ولا مسافة بينهما، والحد هنا لحظة وموقف ونظرة، ولا تسمح الحياة لأي قياس تداولي، وكأنما هي مثل تهديد بوش لصدام، حينما خيره بين مغادرة العراق في ثمان وأربعين ساعة أو الحرب، في خيار بين محور الخير ومحور الشر، وهو محور جربه شاعرنا المثقب

العبدي، وبناه على الخيار النسقي الذي يقوم على ثنائية قطعية بين ظاهر ومضمر، والثنائي النسقي من شأنه ومن صفته أنه يقوم على التناقض التام بين الخيارين، ولا يسمح لخيارات أخرى تقف بين طرفي المعادلة النسقية، حتى لو خالفته يده لما أتبع يدا بيد ولقطعها ولقال: بيني.

هذا ما أنتج صورة أدبية للناقة الحزينة أو لما نسميه بالصدمة الرومانسية حيث يكون الإخفاق قاتلا، ويؤدي إلى حسم وجداني عنيف.

وإن كنا عرضنا لنسختين ثقافيتين لنموذج الرحلة النفسية والثقافية عند الشنفرى والمثقب فإننا في المبحث التالي سنعرض لنموذج أكثر إيجابية وهو نموذج النفس السوية ويمثله دريد بن الصمة.

9 ـ النفس السوية

في ثقافة العرب الجاهلية نماذج حية للإنسان الحر وهو ليس حرا فحسب بل إنه حر ملتزم في الوقت ذاته، ومع أن الحياة الجاهلية كانت حياة حرة في شأنها العام إذ لم يكن هناك نظام سياسي أو ديني ولا حتى إداري يقنن سلوك البشر، ولكن هذه الحرية تتقيد بشرط غير تلك الشروط وهو الشرط الثقافي، ذلك الشرط الذي تكونه الأعراف وتقاليد السلوك الذي يتكون ويتراكم حتى يصير نظاما ذهنيا وسلوكيا يفترض بالفرد أن يتوخاه ويلتزم به حتى ليقيد نفسه به تقييدا قسريا صارما وتكون الذات المفردة هي الرقيب على صاحبها في هذا الشأن وهذا تشكيل ثقافي يفترضه نظام الانتماء إلى جماعة، حتى ولو خرج المرء عن جماعته الأصلية فإنه يسعى للدخول في جماعة أخرى بديلة ويشترط لقبوله الطوعي لدى هذه البديلة أن يتبنى نظامها الثقافي ويلتزم به ـ كما رأينا في حالة الشنفرى ـ، والذي لا يريد الخروج على

جماعته الأصلية يلزم نفسه بالضرورة بالحفاظ على شرطها النسقي، حتى وإن تعارضت رؤيته مع رأي الجماعة، وهذا كله يجري بانقياد ذاتي ولا وجود للحد القانوني مع غياب السلطة المركزية وغياب الغطاء الأيديولوجي أو السياسي.

ولقد حدث لدريد بن الصمة موقف تاريخي كاشف حيث اختلف مع جماعته ورأى غير رأيهم ولكنه لم يكن يريد الخروج عليهم ولا مفارقتهم ولذا جاراهم مع علمه بمخالفتهم للصواب، وكان هذا حينما أغار قومه على جماعة من غطفان تحت قيادة أخيه عارض (عبد الله) وكان الظفر والغنم من نصيبهم. ولما انصرفوا كاسبين قرر عارض، أخو دريد، أن ينزل بقومه للراحة في مكان غير بعيد عن أرض غطفان فنصحه دريد بأن يستمر في الممشى حتى يبتعد عن القوم ولكن الأخ أبى وأصر على النزول فما لبث غطفان أن لحقت بعارض وقومه وصارت معركة قتل فيها عارض وجرى استرداد الغنائم وكسر شوكة جماعة دريد على مرأى منه حيث شهد مقتل أخيه وشهد انتحار رأيه وانكسار مشورته وصار ما خاف منه، وهذا هو يوم منعرج اللوى الذي خلدته قصيدة دريد[17]:

نصحت لعارض وأصحاب عارض
ورهط بني السوداء والقوم شهدي

فقلت لهم ظنوا بألفي مدجج
سراتهم في الفارسي المسرد

فلما عصوني كنت منهم وقد أرى
غوايتهم وأنني غير مهتد

(17) أبو الفرج الأصفهاني: الأغاني 9 / 7

أمرتهم أمري بمنعرج اللوى
فلم يستبينوا النصح إلا ضحى الغد
وهل أنا إلا من غزية، إن غوت
غويت وإن ترشد غزية أرشد

ومن العجب لحال هذه الأبيات هو ما يتردد على ألسنة الناس من الاستشهاد بالبيت الأخير (وهل أنا إلا من غزية) مقطوعا عن سياقه فيكون وكأنما هو بيت عبثي يدل على استهتار واستسلام خانع لرأي الناس دون تبصر أو اتخاذ موقف، وهذا ما يجنيه قطع الاقتباس من تشويه للمعنى، وهو معنى لو تبصرنا فيه وأخذناه في سياقه لتكشف لنا منه نموذج سلوكي متطور يمس علاقة الفرد بالجماعة، وكيف يؤثر هذا الفرد البقاء في الصف على الرغم من معرفته الأكيدة بأن جماعته على خطأ، ولقد كان موقف دريد مع أخيه وقومه موقف الناصح الصادق وموقف الرجل الصريح ذي العقل الواعي والناقد والمعلن لهذا الرأي ولكنهم لم يقبلوا قوله ولا نصحه، وهو قد نصح ثم أمر وكرر وبرهن وجادل، ولما عجز عن إقناعهم لم ينشق عنهم ولم يعتزلهم وإنما بقي فيهم وواجه معهم المصير المشترك حتى شهد مقتل أخيه وهزيمة قومه وفقدان غنائمهم، وجاءت القصيدة بخطاب برهاني عقلاني مشوب بالعاطفة الجياشة لتسجل الحدث، بلسان رجل يجمع بين الفروسية والحكمة ويغطيهما بالشعر والرأي، وهنا يظهر رقيه الخلقي والمسلكي حتى ليقدم صورة راقية لأخيه مع حدوث ذلك الموقف المثير للغضب من عصيان أخيه له وتجاهله لرأيه، وكم هو رائع إذ يتكلم عن أخيه بعد هذه الحادثة الصادمة فيقول:

فإن يك عبد الله خلى مكانه
فما كان وقافا ولا طائش اليد

قليل التشكي للمصيبات حافظ
من اليوم أعقاب الأحاديث في غد
وطيب نفسي أنني لم أقل له
كذبت ولم أبخل بما ملكت يدي

هذه هي النفس الطيبة (النفس السوية) التي طابت بسلوكها وصار هذا السلوك الكريم منها سببا لحمايتها من لوعة الندم حيث عادت له سيرته مع أخيه قبل وفاته لتحميه بعد مماته، وهو الذي لم يقل له كذبت ولم يبخل عليه بمال ولا جاه، وقد منحه رأيه وجاهه وشرفه وسجية خلقه، ولما مات الأخ مات وقد أعذر منه دريد بالنصح من بعد طيب المعشر.

هذا نموذج للنفس السوية نقرأه من سيرة دريد مع نفسه ومع جماعته عبر علاقة الفرد مع الجماعة في الدائرة الواسعة ومع أخيه في الدائرة الضيقة، وهي علاقة إيجابية فعالة أورثت صاحبها راحة الضمير حتى طيبت نفسه وأراحت ذاكرته مع من يحب.

ولنا أن نقارن بين النماذج الثلاثة التي أوردناها فيما بين النفس المرة التي يمثلها الشنفرى ويعيش فيها ومعها قلقا ومستطارا حيث جاء نموذجه في حال من المواجهة والرفض بينه وبين جماعته التي لم تحقق الصورة الذهنية المبتغاة فانشق عليهم باحثا عن قوم سواهم. وفي مقابله يجيء دريد بن الصمة الذي تعامل مع نموذجه البشري بصيغة أخرى فيها فروسية لا تقل عن فروسية الشنفرى مع تناقضها معها، ولدى كل منهما نموذجه الخاص في تصوره للاختلاف وفي تشكيله لموقفه، فذاك يفارق بعد أن أعلن موقفه: أقيموا بني أمي صدور مطيكم / فإني إلى قوم سواكم لأميل. إنه يهدد ثم يفارق، وهذا شأن الشنفرى، ولابد أن نتذكر أن الشنفرى يخرج على الجماعة طلبا لمزيد من النسقية واستنكارا

لعدم تمثل قومه لنسقيتهم الثقافية المطلقة وهو يبحث عن مزيد من التوحش رافضا أنسنة الثقافة وانفتاحها ـ كما أوضحنا من قبل ـ.

ولكن دريد بن الصمة يظل مع غزية يلاقي ما يلاقون وإن أمرهم ونصح لهم ولما خالفوه رضي بهم قوما وعصبة وانصاع لرأي الجماعة، ورسم نظاما سلوكيا هو مثال حي للموقف الديموقراطي بالمفهوم الحديث حيث المعارضة لا تنشق على الجماعة وبدلا من الانشقاق تنصاع لحكم الغالبية حتى وإن عارضتهم الرأي وخالفتهم النظر.

وبين النموذجين للشنفرى ولدريد نجد نموذجا ثقافيا ثالثا ومختلفا هو النموذج الرومانسي الفرداني الذي يمثله المثقب العبدي، ونكون أمام نموذجين فروسيين لكل منهما طابعه المتميز وثالث رومانسي، كما أستعرضناها جميعها، وهي مجتمعة نماذج للثقافة الصحراوية المتكررة زمانا ومكانا وشكلت وتشكل الذهنية الثقافية العربية بصيغها المتعددة، ومع تعددها فإن الذي سنكتشفه في النهاية هو غلبة النموذج الرومانسي (صيغة المثقب العبدي) مع ندرة النموذج الديموقراطي الذي رأيناه عند دريد، ويغلب على المواقف الثقافية أن تتراوح ما بين المثقب والشنفرى، ولو جعلنا الشعر العربي دليلا لنا على ذلك لوجدنا الخطاب الرومانسي الفرداني هو الغالب ويليه بعد درجات عديدة في الترتيب النموذج الانشقاقي الرافض والانعزالي، وهما النسقان البارزان، في حين يبقى نموذج دريد بن الصمة قليل الأثر، ونادر الوجود إلى درجة أن الثقافة سارعت إلى تشويهه عبر كسر الاستشهاد به وإفراد بيت من أبياته يترتب على إفراده تشويه الموقف وتزييف الوعي وإلغاء التجربة، وهذه حيلة من الحيل النسقية في تشويه الجميل وتحويله إلى قبيح حتى ليكون قوله (وهل إنا إلا من غزية) بصيغة: وما أنا إلا من غزية، بإحالة على معنى التسليم والشخص الإمعة الذي لا يملك رأيا ولا تصريفا، ويتحول النموذج الديموقراطي الناقد

المعارض والصادق في نقده ومعارضته إلى نموذج سلبي مسلوب الإرادة، وهو كما قلنا ما يفعله النسق في حيل ثقافية خطيرة عبر توظيف الاستشهاد توظيفا محرفا ومزيفا، يتم فيه فصل الوعي عن الذاكرة الثقافية.

19 ـ قطع الوجه (رهبوت خير من رحموت)

يرتبط معنى الظلم بدلالات القوة والمنعة، ووردت كلمة الظلم في النصوص لتعني ذلك وتشير إليه فالمتنبي يقول قولته المشهورة: والظلم من شيم النفوس / فإن تجد ذا عفة فلعلة لا يظلم[18] وهو يرث هذا المعنى من المعطى الثقافي العام المتأسس في الشعر وفي السلوك، وزهير قد قال: ومن لا يظلم الناس يظلم[19] (بضم الياء) ونقل ابن خلدون عن أعرابي سأله عبد الملك بن مروان عن الحجاج فقال: تركته يظلم وحده ـ كما نقلنا من قبل ـ

لقد أورد زهير مقولته وسط أبيات شاعت تسميتها ثقافيا بأبيات الحكمة وهي من إحدى قصائد الحوليات التي تعني أن الشاعر تمعن في نصه سنة كاملة كي يخرجه للناس كاملا ومنقحا ومدروسا وقاطع الدلالة أي أنه يثبت المعاني بعد درسها والتمعن فيها، وبما إنه رجل حكيم ورجل عقل وصاحب موقف اجتماعي فإنه إذا جعل الظلم عنوانا سلوكيا فإنه يعني ما يقول خاصة أنه الشاعر الصادق الذي عرف عنه ثناؤه على هرم بن سنان لتدخله في وقف الحرب التي دارت بين العرب ردحا من الزمن، ورجل كهذا لا تكون كلمة الظلم عنده عبثية ولكنها تعني دلالات تتضمن معاني المنعة والهيبة وهي عنوان لثقافة فحولية

---

(18) ديوانه 4 / 253

(19) ديوانه: المعلقة 4

يكون التوحش فيها جوهريا. ويعاود المصطلح في الظهور بمعناه هذا على لسان الأعرابي بين يدي عبد الملك بن مروان ليصف صاحبه بأعلى ما يراه من صفات تدل على القوة والتفرد، وهو ما يجعل المتنبي يرى الظلم شيمة وليس عيبا ويراه طبعا نفسيا وقيمة أصلية لا تزول إلا بعلة حتى ليكون غير الظالم معلولا وناقص التكوين.

هذا معنى أزلي لا يرد في النصوص فحسب، بل إنه مسلك بشري يتجلى في سير السلاطين والعساكر وتواريخ الأمم، وكلما تملكت أمة زمام الأمور صارت مطلقة اليد في التصرف ومطلقة العقل في تسمية الأشياء، ومنها في زمننا هذا مصطلح الحرب الاستباقية وهي الحروب التي تقوم على الظن وعلى افتراض ما لم يقع، مثلها مثل الغزوات الأولى حيث إن الذين يتصدون للغزو وللحرب هم أولوا القوة والبأس، حتى إن وصف الفرد أو القوم بالبأس هو من أهم وأجلى الصفات. ولقد ورد في الأمثال قولهم: رهبوت خير من رحموت (مجمع الأمثال 1 / 288). وشرحه الميداني مؤكدا على أن الرهبة والترهيب خير من الرحمة واللين.

ولكن القراءة المتتبعة لنظام القوة والمنعة في ثقافة البدو ستكشف لنا نظاما مصاحبا يجاور نظام البأس ويرقيه أخلاقيا وينظم سلوكياته، وذلك هو قانون الوجه أو قطع الوجه، وهو قانون صحراوي بدوي له أصوله وله مقتضياته، وهو مبني على أن أهم ما في الإنسان هو وجهه بما إن الوجه هو العلامة الاتصالية الأهم فيما بين البشر، ووجهك هو أنت، وإذا كان البدوي ذا جاه كبير فهو ذو وجه رفيع، ووجهه هذا سيكون حصانة معنوية وجسدية لكل من يتسمى به فإذا حدث موقف خطير وصرخ المرء قائلا: أنا بوجه فلان، فهو بهذا يلزم خصمه بمواجهة صاحب هذا الوجه الذي جرى النطق باسمه والاحتماء بوجهه، وهو هنا اسم ووجه أي قيمة معنوية وثقافية ونفسيه، وعلى

المتخاصمين أن يحترموا هذه التسمية وهذه الوجاهة وإلا فإن صاحب الوجه يصبح مسئولا عن إنصاف المتسمي بوجهه.

ولقد جرت قصص كثيرة حيث صار الوجه حصانة ومنع حدوث الضرر، مثلما حصلت قصص أخرى تحولت إلى مناسبات دموية بسبب كسر الوجه أو قطع الوجه، وقطع الوجه أمر خطير وجليل ولا بد من غسل هذا العار بالدم الساخن في حالة خيانة الوجاهة حتى ولو بعد حين، ولا يهم أن يكون صاحب الوجه حاضرا أو سامعا، بل يكفي أن تروى له القصة أو أن تتسرب إليه، وتجري مكافأة من يحترمها ويثنى عليه مثلما تجري معاقبة من يخل بها، والعقاب خطير ودموي، ومن ذلك ما رواه ابن عبيد في مخطوطه النجم اللامع (ص 338)، عن ثلاثة رجال أحدهم حضري كان يصحب بدويين من قبيلتين مختلفتين من أجل حماية طريقه في الصحراء، وكان مع الحضري مبلغ من المال إضافة إلى الرواحل والزاد، وفي الطريق هم أحد الرفيقين بالغدر وطمع بالمال، وأثناء المنام استل الغادر سكينا وقتل رفيقه البدوي أولا ثم التفت للحضري الذي فر بعد أن تيقظ على صوت العدوان، ولكن الغادر لحق به حتى طعنه في خاصرته وتركه بعد أن ظن أنه قد مات وأخذ المال والرواحل، غير أن الحضري لم يمت ولجأ إلى غار جبل مكث فيه يوما وليلة والذئاب تحف به من حول الغار وكان يراها رأي العين ويكاد يلمسها وتلمسه لولا أنها تهيبت منه بسبب رائحة البارود في ملابسه، وصارت نجاته على يد ركب من البدو حلوا في المكان طلبا للعشب، ولما رأوه أخذوا بيده وساعدوه وأخذوا منه قصته ونقلوها إلى شيخ القبيلة التي ينتمي إليها الغادر، وكان الغادر قد فر إلى مكان بعيد، وهذا ما اقتضى تتبعه واستعمال الحيلة لرده حيث أرسل شيخ قبيلته وفدا يقول له إن القبيلة قد دفعت الدية عن القتيلين وأن الأمر انتهى، وعرضوا عليه أن يعود ويعاشر القوم بدلا من العيش

مشردا وخائفا من فعلته، فعاد ليجد شيخه ينتظره بوجه غاضب على هذا الخائن للرفقة وأخذه الشيخ وأركبه على حمار وصبغ وجهه بالرماد وربطه على قدميه ويديه وترك شابين يدوران به على بيوت القبيلة ويقولان هذا جزاء الخائن، وبعد ذلك بأيام جاء أخوه ومسك السكين نفسها وسلخ بها وجه هذا الأخ الخائن واقتلع الأنف والفم والعينين، وأرسل الوجه المسلوخ بعينيه وأنفه إلى الرجل الحضري مع رسالة تقول هذا هو قاطع الوجه.

ويقول ابن عبيد في هذا السياق (إن أغلب ما يجزع منه الأعرابي من ضده هو الغدر إذا عامله أو جاوره أو أمنه ـ ص 301).

هذا ما يجعلنا نصل إلى معادلة دلالية دقيقة تحدد المسافة بين مفهوم الظلم الذي تتغنى به النصوص، وبين مفهوم الغدر الذي تعاقب عليه عقابا صارما وكثيرا ما تجد في نصوص الشعر ثناء على عدو غاز لأنه لم يغدر ولم يباغت ولم يخفر ذمة ولم ينتهك عرضا، أي الثناء على الحرب النظيفة مقابل الحرب القذرة، وتأتي صفات الفروسية مرتبطة بالغزو والقوة والمنعة مع الترفع عن الغدر وكسر العهود وتبييت الخيانة.

وفي هذا يأتي مفهوم قطع الوجه على أنه أحد معاني الحياة الصحراوية حيث لا وجود لسلطة قانونية أو مادية فتحل محلها السلطة المعنوية، ويصير الوجه بمثابة الحصانة الأخلاقية الحامية، وهي كلمة يطلقها اللسان في لحظة القنوط واليأس المطلق، وبما إنه كذلك فلا بد من تحصينها كقيمة حامية، وهذا ما يجعل السامعين لها يستشعرون المسؤولية الأخلاقية في تبليغ القصة.

وهنا نصل للملمح المهم في هذا المصطلح لأنه مصطلح لا يتم ولا يتحقق إلا عبر الإبلاغ عنه، وأنت إذا تحصنت بوجه فإن أول شروط هذه الحصانة أن يكون فلان هذا حصنا منيعا له وزن ومقام وله

قدرة على تحمل هذه الوجاهة، ثم إن فلانا هذا يكون في الغالب الأعم غائبا وبعيدا، وغيابه هذا هو ما يخلق مسؤولية لغوية في نقل الحادثة وإبلاغ الشخص عن القصة مهما طال الزمن أو بعد المكان، وأي شاهد على الحدث لا بد أن ينقل الخبر فإن لم يفعل فهو شريك في الخيانة، كما أن المستغيث هو بالضرورة أجنبي عن صاحب الوجه وقد لا يعرفه ولكنه يدرك مقامه وشأنه بما يسمعه عنه، وهذا يضاعف من موقف الوجاهة حيث تصير حصانة ثقافية لغوية، وقيمة الإنسان هنا هي كنز لغوي ورصيد ثقافي تجب صيانته.

11 ـ قاتل الذئب واختراع الكذب

حكا العم مصلح[20] عن قصة سالم وهو بدوي يعيش في قرية صحراوية وحدث أن استأنس ذئبا تصاحب معه وصار يرعاه ويعتني به حتى ألف أحدهما الآخر وبدأ الناس يتحدثون عن الذئب وصاحبه، وكان الذئب يعيش على أطراف القرية ما جعله مصدر خوف من رعاة الغنم وفي يوم من الأيام جاء رجل من أصحاب الأغنام وقتل الذئب، وشاع الخبر بين الناس وصار حديثا لهم، وكلما أقبل قاتل الذئب أشاروا إليه وقالوا: هذا هو قاتل صاحب سالم، وزاد القول في ذلك حتى بلغ وجع الخبر إلى شغاف سالم ولما اشتد عليه الأمر دخل على قومه وترجاهم بأن يقولوا: هذا هو قاتل الذئب ويكفوا عن قولهم قاتل صاحب سالم، وشدد في الرجاء ولكن القوم ظلوا يرددون قولتهم عن قاتل صاحب سالم كلما مر اسم الرجل، فما كان من سالم إلا أن حمل بندقيته وقتل الرجل على مشهد من الناس وقال لهم: أنتم الذين قتلتموه.

كل ذلك لأن الصحبة غالية ولم يطق سالم صبرا على قاتل

---

(20) هو راوية بدوي من مدينة ينبع من قبيلة حرب.

صاحبه، ولو كف الناس عن استخدام ذلك التعبير لهانت القضية على سالم ولنسي الأمر، ولكن إصرار الناس على الربط بين سالم والذئب والقاتل والصحبة هي ما أدى إلى مقتل الرجل.

هذه قصة تدخل مع مفهوم (قطع الوجه) كما أسلفنا، وهي عرف ثقافي يربط بين وجاهة الاسم وحصانة الحدث، والاسم ليس صحبة فحسب بل هو قيمة اجتماعية وتاريخية وسجل نفسي بما إنه علامة فاصلة بين ذات وذات وهو المكون لمنظومة الصفات والسمات الشخصية والمعنوية. ولذا فإن كلمة صاحب فلان تصبح عبئاً اجتماعيا يلزم الرجل بتبعاته ومردوده.

للصحبة والرفقة قيمة مصيرية في الصحراء لأن الصاحب هو الدرع الواقي، والصحراء مهلكة وخطر دائم ولا يحمي من المخاطر سوى الرفيق والصاحب، ولذا لزم اعتماد معنى خاص للرفيق والصاحب تحميه القصص والحكايات وتعزز موقعه الثقافي، ولو جرى إهمال هذا المفهوم فإنه سيجري فقدان أهم وأخطر وسائل التحصين الأمني في حركة البشر.

تلك معان صحراوية وبدوية، وهو ما فقدته المدينة لتقلص ضرورته، وربما أصبح مفهوم الرفيق والصاحب محل ندرة حضارية، ونذكر هنا القصة المشهورة جدا وهي قصة خفي حنين[21]، وهو إسكافي من الحيرة وقد جاءه أعرابي ليشتري منه خفا وأثناء المبايعة تفوه الأعرابي بقول لم يعجب حنينا فأضمر الانتقام، ولذا راح حنين وسبق الإعرابي إلى طريقه ووضع أحد الخفين في مكان ثم وضع الآخر في مكان أبعد منه، وحينما مر الأعرابي ورأى الخف الأول أعجبه وقال ما أشبه هذا بأحد خفي حنين ولو كانت الفردة الأخرى معه

---

(21) انظر الميداني: مجمع الأمثال 1 / 296.

لأخذتها، وانصرف في طريقه ليجد الخف الآخر في موقع يبعد عن الأول قليلا، وهنا ترجل الأعرابي عن راحلته وعاد ماشيا لأخذ الخف الأول، ولما عاد ومعه الخف لم يجد راحلته وكان حنين قد سرق الراحلة وما عليها وترك له الخفين. وراح الأعرابي إلى قومه بخفي حنين وقد فقد كل ما يملك، وانتهت القصة لتكون طرفة ثقافية ومثلا يروى ويحكى دون حياء ولا خجل من الغدر والخيانة والتحايل.

هنا تظهر الفروق الثقافية بين ثقافة (قطع الوجه) وما فيها من حصانة وتحصين للاسم، وبين ثقافة المدينة التي نرى في هذه القصة أن البطل معروف باسمه وبمكانه وبمهنته ومع ذلك لم يخجل هو ولم تخجل الثقافة معه من الحدث وتمادت الثقافة المدنية في تقبل القصة حتى جعلتها مثلا يروى وقصة تسجل بالأسماء والأماكن.

إننا هنا أمام مفارقة ثقافية كبرى شهدتها الثقافة الإنسانية، وتأتي هذه المفارقة من الاختراع الثقافي الخطير وهو اختراع الحيلة والكذب بوصفهما شرطين سلوكيين، و بدأ هذا منذ زمن التدوين الأسطوري المبكر في أسطورة هرميس[22]، وهو الطفل الأسطوري الذي نهض من مهده ليسرق قطيع غنم، ثم يعود لينام في مهده وحينما أقاموا عليه الحجة في المحكمة رد عليهم قائلا للقاضي: كيف أسرق يا سيدي وأنا رضيع في مهده كما تراني، وتخلص من الحكم بهذه المرافعة الكاذبة، وجاء اسمه في الأساطير ليكون ربا للبلاغة والتجارة على أساس التصور أن هذين الفنين يقومان على ركيزتي الكذب والحيلة، وفي قصص اجتياح الأوربيين لأمريكا يروي تودوروف[23] حكاية رجل من الهنود الحمر يسأله المبشرون هل اقتنع بالمسيحية والتزم بممارستها فيرد

---

(22) ناقشتها من قبل في كتابي: القصيدة والنص المضاد/ فصل جماليات الكذب.
(23) تودورف: فتح أمريكا 98

عليهم بأنه مسيحي صغير وبشيء قليل، وعلل ذلك بأنه قد بدأ يتعلم الكذب وأنه صار يكذب قليلا قليلا ووعدهم بأن يكذب أكثر وأكثر لكي يكون أكثر مسيحية وأقوى التزاما.

لم يكن الهندي يعرف الكذب في حياته الأولى ولما جاء الأوربيون ورأى الكذب في تصرفاتهم ووعودهم تصور هذا المسكين أن الكذب مهارة حضارية وكلما كذب المرء صار أكثر تحضرا وأكثر تماثلا مع المتحضرين.

وفي ثقافتنا كان الشعر خطابا إنسانيا و وجدانيا دقيق المعنى حتى وصف عمر بن الخطاب زهيرا بأنه لا يمدح الرجل إلا بما هو فيه، ولكن النابغة والأعشى جاءا ليخترعا فن المديح الكاذب، وهو مديح مدني نشأ مع نشوء دول العرب الشمالية وملوكهم من المناذرة والغساسنة[24].

على أن الشعر عند البادية الأصلية ظل صادقا حتى في المديح ولم يكن الشاعر البدوي يمدح طلبا للمال ولكنه يثني على قيم المروءة والخلق ومعهما الشجاعة والكرم،إلى درجة أنه يمدح عدوه إذا صار صاحب خصال حميدة، هذا ما أنقله عن شيخنا الأستاذ عبد الرحمن البطحي[25]، (وكذا في مخطوط ابن عبيد: النجم اللامح ص 311) ولكن الأمر تغير حيث صار التكسب بالشعر ديدنا ملازما ودخل الكذب من أوسع الأبواب.

للوجه قيمة ثقافية ترمز لها الثقافة بمصطلح الوجاهة، وتؤكدها

---

(24) توسعت في هذه المسألة في كتابي (النقد الثقافي) ـ الفصل الثالث.

(25) عبد الرحمن البطحي عالم ومفكر ومؤرخ تربت على يديه أجيال من المثقفين وكان له صالون يشبه مجالس سقراط وهو أكاديمية فكرية عميقة، توفي ـ رحمه الله ـ عام 2006 ولم يترك كتبا لكن مريديه ينقلون عن مجالسه علوما وأفكارا عديدة، وانا واحد منهم.

الحكايات المروية بما إن الحكي يمثل مدرسة تربوية تتنشأ عليها ذاكرة المجتمع، وفي العراق قصة تقول إن بدويا من ضمن بادية تأتي للعراق لتمتري وتتسوق، وكان من ديدن البدو أن يحضروا معهم السمن واللبن المجفف ليقايضوهما بالتمر والتمن، وفي عام جاؤوا كالعادة ليسدوا حاجتهم لكنه كان عام قحط ولم يكن في أيديهم ما يمتارون به، ولذا أخذ كل منهم يسلك طرقا للاستدانة لأخذ الزاد، وبقي بقية لم يجدوا وسيلة لتحصيل شيء وكان منهم بدوي واحد ظل يروح ويجيء بين الدكاكين طالبا للتمر، ولكن لا جدوى إذ لم يكن لديه ما يضمن به السداد في العام القادم، وزاد تردد البدوي هذا على بائع محدد، وحينما كثر الترداد والإلحاح قال له التاجر: سأعطيك تمرا ولكن بشرط أن ترهن لدي شعرة من شاربك تضمن لي بها التسديد في العام المقبل، ورفض البدوي تسليم شعرة من شاربه وراح يلف السوق مرة ومرات وفي كل مرة يناديه التاجر العراقي ويعرض عليه العرض نفسه ولكن البدوي يرفض، ولما مضى النهار وأخذ اليأس من البدوي مأخذه راح إلى التاجر العراقي وقال له: خذ شعرة من شاربي ولكن بعد أن أغمض عيني وأدير وجهي ناحية الجدار، وهذا ما فعله العراقي الذي لاحظ دمعة تنزل من عين البدوي مع نتفة شعرته، وأخذ البدوي التمر ومضى، وفي طرف السوق قابله زميل له وتعجب من التمر الذي معه وعلم منه بالخبر، وهنا راح البدوي الثاني إلى العراقي وقال له أعطني تمرا وخذ شعرة من شاربي أرهنها عندك إلى العام القادم، فقال له العراقي هات الشعرة، وهنا مد الرجل يده إلى شاربه ونتف منه شعرة بسرعة خاطفة وبنفس باردة وقال له: خذ هذه الشعرة. . . فما كان من العراقي إلا أن رفض الشعرة وقال له: هذه ليست شعرة موفي، ورفض أن يعطيه طلبه.

هذه قصة تبين معنى الوجه بوصفه قيمة ثقافية وتحصينا معنويا وتفرق بين وجه ووجه، والشعرة هنا صارت قيمة دلالية كاشفة تنبئ عن

المضمر وتدل على النية. (روى لي القصة الدكتور سعد الحديثي وهي تراث عراقي مسجل)[26].

12 ـ لغة الصمت

(فيما بعد أوضح لي خالد أن الشيخ يفرض احترام الآخرين له بالصمت، بصمته المهيب، إذ يعد الصمت دليل ذكاء وفهم ألغاز الدنيا. وإذا بحثت أمور ذات شأن عظيم يوما في المجلس فإن الشيخ المسؤول عن قيادة قبيلته في أوقات الشدة يثبت نفسه رجلا قليل الكلام. إنه يستمع وكوعه على المسند فيما تداعب أصابعه حبات السبحة مستغرقا في تفكير عميق. الكل يفهم أنه يفتل ويبرم، أي أنه يعقد حبلا فكريا، وبهذه الطريقة يتوصل إلى قرار لا رجعة فيه بمعونة الفهم الصحيح، فهؤلاء رجال شامخون كالجبال الراسخة في الأرض، صخور من الثبات والقوة بين عامة الناس ـ البدوي الأخير ص 57).

هذا ما ينقله مارسيل كوبر شوك عن شيوخ البدو وهو ما تؤكده لغة الصحراء، حيث الصمت هو النص المطلق، وأنت لا تفهم الصحراء إلا عبر تفكيك صمتها الذي هو من أقوى ما تتقنه الرمال في سحباتها اللامتناهية، وكم قتلت الصحراء من أقوام جهلوا سر صمتها،

---

(26) راسلني على موقع الرياض في النت كل من الدكتور فهد السبيعي والأستاذين بدر السبيعي ومحماس العتيبي، وقد نبهوني إلى قصة يقولون إنها مشهورة في جزيرة العرب، وهي قصة الشيخ مذكر بن ضويحي العماني السبيعي عام 1260 هجرية، وهي مع تاجر من الأحساء وقد كان الشيخ وقبيلته من بني عامر ـ سبيع يتسوقون في الأحساء ولم يكن معهم مال، فقطع الشيخ مذكر شعرة من لحيته ولفها على عود وسلمها للتاجر وبعد حلول عام جاء الشيخ وسدد للتاجر، واستعاد شعرة لحيته. ويقول بدر السبيعي إن هذا صار مضرب مثل بأن يقال على (الذمة العامرية)، وأنا أصدق القصتين معا، وهما يرسمان صورة كلية أكيدة.

ومن صمتها تعلمت الكائنات البشرية التي تعيش فيها، والكائن الصامت يظل قوة سرية لا تتكشف إلا في لحظة النطق ومن دواعي الحفاظ على اللغز البشري يكون الصمت، حيث لحظة النطق هي لحظة الكشف الأخير، وإذا ما حدث أمر جلل فإن التداول في الأمر يقتضي الأخذ والرد وليس من كرامة الشيخ أن يسقط كلامه وسط الردود والمداولات لذا فإنه يصمت حتى تحين لحظة الكلمة القاطعة التي تكون عادة هي فكرة مرت ودارت على ألسنة المتحدثين منتظرة من الشيخ أن يلتقطها بعين نسر صياد وفتاك، وهي نوع مبكر من العصف الذهني الذي صار اليوم مصطلحا في علم إدارة الأزمات، وقد كان كذلك عند كل من عصرته الأزمات وواجه الخطر المحتدم.

حينما كنا صغارا كنا نطرب لمشاهدة البدو في الأسواق وكلما تقابل بدويان مصادفة في أحد شوارع المدينة تقوم بينهما محادثة صامتة، أسميها صامتة لأنها تقوم على إلغاز متعمد حيث يبدأ اللقاء بالعناق، ثم يبدأ كل واحد من الاثنين يسأل صاحبه: وشلونك، كيف أنت، ويظل يرددها مرة ومرتين وعشرا وأكثر، ورفيقه يفعل الفعل نفسه ويظل كل منهما يردد: وشلونك، كيف أنت، وش علومكم. . . وشلون الربع. . .

وتستمر الأسئلة ولا جواب. وتظل المداورة الكلامية ونحن نشاهد ونرقب ونتعجب على اللاجواب، ولقد صار من ديدننا ترقب مثل هذا الموقف حيث نشاهد صمت اللغة ولا لغوية اللغة. ونشاهد خرير الأسئلة ولا أجوبة عليها.

ذاك مشهد لثقافة الصمت وحفظ السر، وسيكون الجواب هنا فضحا للذات وكشفا لها، وإذا تكشفت الذات تعرت وصارت في العراء، بينما الصمت حماية وحصانة، ولقد كان من طبع البدو إلا يسألوا الضيف الطارئ عن اسمه ولا عن خبره، ويسمونه بتسمية تغطي وجوده بينهم، وهي: ضيف الرحمن، و يخاطبونه بهذه الصفة، ولا

يدفعونه إلى كشف سره، إلا لو قرر هو البوح وكشف نفسه لهم. وما عدا ذلك فإن من آداب الضيافة وخلق المعاملة الحفاظ على حق الضيف في تحصين نفسه واسمه والتدرع بالصمت.

الصمت درع وحصانة ومن تخلى عن درعه صار مكشوف الصدر للسهام ولذا قالوا: من ألف فقد استهدف، لأن التأليف كشف لما في الضمير وبوح بالرأي وإفصاح عن المستور مما يجعل صاحبه هدفا بما إنه مكشوف ومعلن وكأنما هو شارة للتهديف، وهذا ما يحصل فعلا مع أي كاتب يضع نفسه على الورق ويكشف عن مطويه.

في هذا النوع من الثقافة يصبح الصمت ميزة ومعنى ثقافيا ساميا وأنت في حل ثقافي في أن تخفي وتضمر، بل إن هذا ميزة ثقافية وشارة وجاهة ورفعة، وكلما أخفيت فإنك تحرس مقامك، وهذا ليس من النفاق، كما يقول الشيخ خالد، فالنفاق في رأيه يكون في الدين فحسب، أما في سائر شؤون الحياة فإن التكتم وإخفاء النية هو من أصول السلوك، وكما ينقل كوربر شوك فإن البدوي يرى التستر والتمويه وسيلتين طبيعيتين للبقاء ـ ص 66.

والواقع أن الحياة ببعديها الاقتصادي والسياسي وحتى العلمي ـ كشأن البحوث العلمية ـ لا تقوم إلا بشرطي التستر والتمويه إلى أن يحين وقت المكاشفة، وهو ما يسمى علميا ببراءة الاختراع أو حقوق الملكية، وهذا قانون بشري شامل، ولئن كان في الأصل فطريا وطبيعيا فإن المدينة قد جعلته قانونا منهجيا وشرطا وظيفيا، حتى صار جزءا من وثيقة العمل وأسرار الدولة ويتحتم النطق بالقسم عليه.

في كل مرة نمعن فيها بقراءة الظاهرة البدوية نكتشف أن النسق البشري واحد في كل صيغه القديم منها والحديث، البدوي والحضري، ولقد صرخ مرة جورج ستينر[27]، في كتابه (نحويات

G. Steiner; Grammars of Creation 4 (27)

الابتكار ـ 4) بعد أن لاحظ أن العنف والاضطهاد والاستعباد الاقتصادي واللامعقولية الاجتماعية هي خصائص تاريخية سواء في زمن القبيلة أو في زمن المدينة الكبرى، سواء بسواء، ولا يختلف سوى الوسيلة ولن نجد فارقا بين فتك امرئ القيس بقتلة أبيه وفتك جورج دبليو بوش بخصومه الذين يرى أنهم قتلوا أبويه الرمزيين، أعني برجي نيويورك.

وفي معنى الصمت أذكر أن الحملة الانتخابية لجيمي كارتر في سبعينيات القرن الماضي كانت تقوم على محاربة الكذب السياسي وبعد تسلمه الرئاسة تبين له أنه لا يستطيع أن يكون سياسيا وصادقا في آن، وأنقذه مستشاره أندرو يانج حيث شرح الموقف قائلا إنك تستطيع أن تخفي وأن تمتنع عن قول كل ما تعلم دون أن تكذب، أي أن لا تصدق ولا تكذب، وذلك لكي تكون سياسيا وحصيفا، وهذا بالضبط هو ما نقله كوربر شوك عن البدو حيث ميزوا بين النفاق الذي هو عيب في الدين وبين التمويه والتستر الذي هو شرط للبقاء.

يأتي الصمت بوصفه لغة بين لغتين هما لغة الثرثرة ولغة العي، فالثرثار عامي وسوقي والعيي جاهل وقاصر، أما الشيخ فهو الذي يسمع أكثر ويستقبل أكثر وإذا نطق صار نطقه قرارا وحكما، هذا هو معنى الصمت الصحراوي كشأن الصحراء التي يستنطقها سقوط المطر وتستحلبها أخيلة الشعراء والقصاصين وقراء الأثر، فتكشف للمطر ولهم أسرارها، ولكنها تتأبى أن تفصح عن نفسها إلا لمن يفهمها ويقدر خباياها.

عبر هذا العرض نصل إلى تصور جوهري في أن الرحلة والنص الشفاهي هما العلامتان الثقافيتان اللتان تبرز فيهما ثقافة القبيلة، وهما الوسيلة من جهة وهما مضمون النص من جهة ثانية، كما شرحناهما بشواهدهما النصوصية والسلوكية.

الفصل الخامس

إعادة اكتشاف القبيلة

1 ـ العودة للأصوليات الجذرية

كيف يعود الناس إلى القبائلية في زمن كثر فيه التعليم من جهة وصارت فيه الصحوة الدينية من جهة ثانية، وهو زمن يسمى بزمن الحداثة وما بعد الحداثة وهو زمن العلم والحريات العقلانية وزمن الانفتاح الإعلامي المهول...؟

وكيف يعودون إلى الطائفية والعرقية والعنصرية الثقافية بكل أنواعها...؟

وهذا سؤال يتردد ويظل يتكرر ويتواتر بإلحاح مفهوم ومبرر، والسؤال يفترض أن التعليم، وقد عم وانتشر، سوف ينشر معه درجة أو درجات من الوعي الحضاري، ويرى السؤال أيضا أن انتشار الصحوة الدينية في بلداننا واتجاه الناس نحو الالتزام الديني سوف يعطي ثماره في مزيد من التبصر بموازين القيم العليا، ولكن الذي صار هو نهوض القبائلية والطائفية والعرقية بدرجة مماثلة لانتشار العلم والعقلانية والفتوحات الكبرى في العلم والإعلام، وربما نجد أن العنصريات عادت بأشد مما كانت عليه من قبل، وهذا ما أثار ويثير تساؤلات مستمرة ومتعددة...!!

ونحن هنا يجب أن نأخذ الصورة بكامل أبعادها، ولا نكتفي بأجزاء منها، والتعليم والصحوة هما جزءان من الصورة الكلية لما حدث ويحدث في زمننا هذا، والذي صار معهما أيضا هو الانفتاح الإعلامي الهائل، وهو الانفتاح الذي جعل البشرية أمام كتاب مفتوح ومصور وناطق، وهو منشور عملاق يشرئب أمام العين البشرية، وفي سطوره كل ما يكمن أن يخطر على بال بشر وكل ما لا يخطر أيضا.

في هذا الكتاب الخرافي رأى الإنسان نفسه عبر صور الآخرين ولم ير أخبار الوقائع فحسب بل رأى الأمراض والحروب والفتن الأهلية ورأى الساسة على شاشات التلفزيون، وحينما رآهم لم ير قادة يديرون العالم ويحلون مشاكل البشرية، بل رأى عكس ذلك حيث أبصر عجز قادة العالم عن التصرف وتبين له أنهم لم يعودوا أهل حل وعقد، والكل يرى اجتماعات دولية تناقش مشاكل المناخ ومخاطر الاحتباس الحراري، والجميع يقول بهذه المخاطر ويجزم بها ولكن دول العالم ـ كل العالم ـ تخرج من اجتماعاتها تلك عاجزة عن اتخاذ قرار يقلص الخطر أو يبعده، ومثل ذلك مؤتمرات السياسيين وقرارات مجلس الأمن التي تبدو كلها عاجزة ومشلولة عن حل أي مشكل سياسي أو حدودي أو حرب أهلية أو جور واعتداء بين المتجاورين، ويزيد من هول الصورة ما يقوله العلماء والباحثون عن مستقبل الأرض ومخاطر نضوب الماء والنفط وعن تضخم أعداد السكان، وعن نشوء أمراض جديدة وعودة أمراض كانت في مظنة الانقراض، كل هذا يأتي في صور حية وخطاب مباشر اكتسب شهرة وشيوعا وصنع درجات من الخوف البشري العام الذي لم يحدث له مثيل من قبل.

إن الصورة التلفزيونية في ثقافتنا المعاصرة لهي اليوم أكبر عامل في صناعة الذهن البشري. ولا شك أنها قد أورثت حالة من الخوف ونقص الأمان وضياع التطلعات إلى درجة صار الإنسان كفرد والإنسان

كأمة يبحث عن ملجأ ومأوى نفسي يحيل خواطره إليه[1].

ولما استعصى على الإنسان القبول بهذه المتغيرات الضخمة، واستعصى عليه الحصول على أمل في قادة سياسيين أو فكريين يعطونه شيئا من الأمل، بل إن القادة هم مصادر التخويف، أقول لما استحال القبول وحل الخوف محله، لجأ الإنسان إلى حل جنوني يتناسب مع جنونية المخاوف، وهذا الحل هو العودة إلى الأصوليات المرجعية.

والأصوليات المرجعية تمثل رصيدا ثقافيا للبشرية وكل أمة لها مرجعياتها الرمزية مما تشكل في الماضي عبر تصورات تاريخية وظرفية كانت هي مكونات الوجود الأصلي، وهذا ما نراه في أمريكا مثلا من عودة للمحافظين من تقليديين وجدد، ومن عودة للمسيحية الأصولية ومن عودة للمعاني العرقية والتمييز الفئوي، وفي ثقافتنا العربية نجد العودة للطائفة والمذهب والمنطقة والفئة، في تحول صارخ عن المقولات الكبرى في السابق من مثل سياسية وفكرية عروبية أو يسارية كونية. حتى إن اليسار الأمريكي يتحول بكتل كبيرة إلى نوع جديد وخطير من المحافظة، تسمت باسم المحافظين الجدد، وهم يساريون سابقون تكسرت أحلامهم اليسارية فارتدوا ارتدادة خطيرة، وتحولوا إلى صقور حرب وجاؤوا بمقولات صراع الحضارات ومحور الخير / الشر، وشعار نحن وهم وتمكنوا من بلوغ مراكز القرار في زمن جورج دبليو بوش، حتى فرضوا سياسات الاجتياح والسوق الحرة والاستحواذات الاقتصادية الجشعة، تحت تصور عنصري خطر يجعل الرأي السياسي عقيدة وسلطوية مسلحة بأعتى الأسلحة.

كل هذا يجري عالميا وعلى مشهد كوني في تصاحب مع نمو

---

(1) عن الصورة وثقافة الصورة وما لها من دور في رسم الذهنيات انظر كتابنا: الثقافة التلفزيونية، المركز الثقافي العربي، بيروت / الدار البيضاء 2004

التعليم وتطوره ونمو التجارب وشيوعها ونمو النظريات وتعميمها مما يسمى بالمثاقفة الكونية، ولكن المثاقفة هذه كلها لم تجد نفعا أمام الغول الثقافي الجديد وهو الخوف الوحشي من المآل التشاؤمي للمصير الكوني، وهو كله تهديد ثقافي مباشر ويومي تحتاج معه النفس البشرية إلى مهرب من مخاوفها هذه.

ويجب أن لا ننسى أن نهوض نظام القبيلة في تاريخ البشر إنما صار في القديم طلبا لتكوين مجموعة آمنة تستطيع حماية أفرادها وتأمين معاشهم وهو ما كون خلية معاشية وثقافية يركن إليها الفرد ويحتمي بها، وهذا هو منشأ القبيلة وسبب وجودها، وهو سبب يتكرر كلما لاحت لوائح الخوف من الأوضاع وهو ما يسبب اللجوء إلى هذا النوع من التحصين.

لقد مر على البشرية نظام تأميني مهم في القرن العشرين وهو أنظمة النقابات والجمعيات مع نظم الأحزاب الأيديولوجية، ولكن ما سمي بالنظام العالمي الجديد الذي طرحه جورج بوش الأب في نهاية القرن الماضي هو ما شرع في تفتيت بنية الوحدات النقابية وتقليص وظيفة الأحزاب والجمعيات ثم تلته العولمة ومعها مفاهيمها المستحدثة في نظام السوق الحرة ونشوء الشركات العملاقة التي لا يسيطر عليها أحد لا حكومات ولا نقابات، وتكامل معها ظهور الوحش الإعلامي المفتوح على الفضاء كله، وهذا ما وضع الإنسان في موضع أحس فيه أنه فرد وحيد لا نصير له من حزب ولا من نقابة ولا من عصبة عمل أو عصبة ثقافية، وجاءت فكرة النكوص إلى الخلف تفاديا لهذا الوحش وتغطية للخوف.

لم يكن الخوف جديدا على البشرية، ولقد مرت البشرية بمجاعات وأمراض وحروب ونزاعات، ولكن هذه كلها كانت في حدود محلية ولم تكن خبرا كونيا، وكذلك لم يكن البشر فيما مضى

مهتمين كثيرا بسؤال المستقبل الكوني، ولذا فقد كانت المخاوف ظرفية، وهي ظرفية في مكانها وفي زمانها، وتزول بزوال الحادثة أو بزوال الناس أنفسهم ولا يبقى منها في الذاكرة غير سطور في كتاب للتاريخ.

ولو نظرنا في كتاب من كتب التاريخ القديمة وليكن الكامل لابن الأثير لرأينا فيه أحداثا تماثل ما يحدث اليوم، ومنها ما ذكره عن مجاعة صارت في بغداد في حدود السنة ستمائة للهجرة، وجاع الناس فيها جوعا عظيما وكان أشد ضحاياها الأطباء، وذلك لأنه من المقبول استدعاء الطبيب من بيته ليلا بدعوى مساعدة مريض مصاب بعلة مفاجئة وهي حيلة يقع في حبائلها الطبيب الذي يلبي النجدة ليجد نفسه أخيرا بين يدي قوم يذبحونه ويأكلون لحمه من شدة الجوع، وهذه قصة وردت في كتاب قديم ولو أنها صارت اليوم لرأيناها على شاشات التلفزيون، وستحدث حينئذ مردودا نفسيا خطيرا يعزز روح الخوف البشري كونيا ويجعل الجوع والموت حادثة منزلية بدلا من كونهما خبرا في بطن كتاب لا يقرأه سوى قلة من المختصين، وهذا نموذج مثالي لما للمتغير الثقافي من مفعولية تنتجها ثقافة الصورة.

كما إن هناك حوادث لا أول لها ولا آخر صارت في الماضي وغيرت من الحقائق الكلية على الأرض من مثل غزوات جيوش الرومان واجتياحات المغول وتطهير الأسبان للأندلس وكذا المجاعات الكبرى والأمراض الكاسحة من الطاعون والكوليرا، وهي ما يسمى شعبيا بسنة الرحمة، أي سنة الموت الجماعي والسريع ومثلها سنة الجوع وهما سنتان دخلتا التاريخ وحددتا مسار الزمن وتأريخ الذاكرة.

النسق البشري واحد ومتكرر كما قال ستنجر، حيث المدينة الكبرى الحديثة جدا لا تختلف في سلوكها العام عن القبيلة القديمة جدا، وقد أشرنا إليه في الفصل الماضي، والتكرار هو تكرار نسقي غير

أنه يحدث الآن مع وجود متغير حاسم وهو ظهور ثقافة الصورة وصار لهذا التكرار معنى أعمق وأخطر من قبل مما دفع إلى رد فعل نفسي يجعل من الوهم علاجا ومناصا، ومن هنا يعود البشر إلى أصولياتهم القديمة طلبا لأمان وهمي ورغبة في تطمين هو أقرب إلى التخدير والتبنيج وحبوب تسكين الألم، وما هي بحلول ولا هي بملجأ وقد يعترف الإنسان بهذا ولكنه لا يرى حلا بديلا في الأفق ولذا يرضى بأوهامه بما أنها أحلام يقظة ولو عابرة، وكله في ارتباك يعجز معه الإنسان عن قبول المتغيرات الكبرى والتعامل معها، ويحل الخوف محل القبول. وفي حلول الخوف بديلا عن القبول تكمن كل عثرات الحلول ويجعلها وهمية بدلا من ردود الفعل الواقعية.

لقد أثبتت الدراسات أننا اليوم نمر بتناقض مجازي مربك، إذ تبين أن الانفتاح يقابله انغلاق، وكلما ازددنا انفتاحا وتعرفا على الآخر ازددنا رغبة في النكوص والالتجاء إلى الذات، ولقد أفضت في هذه المسألة في كتابي عن الثقافة التلفزيونية، وناقشت مسألة الفضاء المفتوح والإنترنت التي أنتجت ثقافة مطلقة وأنتجت معها كل ما كان مسكوتا عنه حتى صار المرء يتعرف على العالم لا لكي يتفاعل معه ولكن لكي يزداد نفورا منه، ولذا برزت العنصريات والطائفيات والمذهبيات بأشد من ذي قبل ولقد كانت في حكم المجهول المسكوت عنه والمحدود الأثر، ثم لما كشف الغطاء جاءت الانحيازات الثقافية بكل صورها وبكل صيغها، وإن مزيدا من الانفتاح يقابله مزيد من النكوص، وأن تعرف يعني أن تكره (الثقافة التلفزيونية ـ ص 204).

2 ـ الخوف وصناعة الأسطورة

لقد حصل تحول ثقافي نوعي مهول حيث كان البشر قديما يخافون من المجهول، فصاروا يخافون من المعلوم، وذلك لأن الأشياء

تكشفت وعلمت ولم يؤد هذا التكشف إلى طمأنينة وقبول ولكنه ظل مادة للخوف.

والخوف طعام بشري راسخ، وكان جهل الإنسان بحقائق الوقائع الكونية مصدر ذلك الخوف، واخترع الإنسان الأول الأساطير لتفسر له تلك المظاهر من براكين وزلازل وهياج للبحار وأعاصير وصنع لكل حادثة معنى وهميا ينسبها للشياطين والمردة والجن أو آلهة مصطنعة يرد لهم الأفعال ويقدم لهم النذر والقرابين لتجنب غضبهم المتمثل له بتلك الكوارث، وهو إذ يخاف من ذلك كله ويرتعب وفي الوقت ذاته لا يعرف سر هذه الحوادث فإن خلق الأساطير ثم تصديق هذه الأساطير يمنحه شيئا من المعنى المفترض لذاك الذي يحدث.

ثم إن الإنسان البدائي لجأ إضافة إلى ذلك إلى تكوين وحدات تضامنية تساعده على مواجهة الخوف والتحالف ضده، فنشأت العائلة الصغرى أولا ثم توسعت إلى العائلة الممتدة وتوسعت أكثر إلى القبيلة، وهذه استجابة أولية وضرورية لتوحيد المواجهة وتخفيف المخاوف في المشاركة فيها بدلا من المواجهة الفردية.

وحصل تطور نوعي في حياة البشر بعد تعرفهم على الدين وعلى فكرة التوحيد وتلقيهم للوحي الذي يعطي شرحا للظواهر ويقدم حلولا لها بالإيمان بصانع الكون والإيمان بالقضاء والقدر مع الوعد بجزاء وافر لكل صابر أو شاكر وبيوم يأتي بعد الموت تكون فيه السعادة مقابل شقاء الدنيا.

ثم جاء العلم كمخترع بشري تقدمي جدا وفيه إجابات وشروحات للظواهر حتى أصبحت الأمور في إطار المعلوم في معظمها، وتحولت الثقافة من الأسطوري والسحري إلى الديني من جهة والعلمي من جهة أخرى.

ومع هذه التحولات وما صاحبها من تغيرات اقتصادية وسياسية فإن خوف الإنسان على واقعه لم يختف، وجاءت مخاوف ذات مصدر سياسي ومصدر اقتصادي، ولذا لجأ الإنسان إلى نظام الوطن والجيوش والإدارة وبناء المدن والمصانع، وفي المقابل توجه الأفراد إلى تكوينات جديدة يواجهون بها ظروفهم من تشكيل الأحزاب والنقابات والجمعيات وصناعة الفلسفة، كلها لتحصين الذات من جهة وتثقيفها من جهة ثانية.

لقد مرت البشرية بهذه الأطوار كلها والشيء الذي ظل يصحبها دوما هو عنصر الخوف الذي صار غريزيا وثابتا، وتتبدل معانيه وأسبابه ولكنه يظل موجودا ومحتكما.

ولعل من أبرز الصيغ الاجتماعية البشرية التي كانت تعطي وعودا بالتحرر والانعتاق هي ظهور الطبقة الوسطى حيث برز الفرد البرجوازي الذي يعتمد على مهنته كمصدر معاشي ومصدر معنوي يمنحه قيمة ويمنحه أمانا، وتمتعت الطبقة الوسطى بمزايا من حيث إنها تقوم على درجات من الثقافة ودرجات من العلم ودرجات من المهنية، واستقل الفرد فيها عن الاعتماد على العائلة والسلالة والرابطة الأسرية وصار ذاتا معتمدة على مؤهلاتها الخاصة، ونتج عن الطبقة الوسطى فلسفة تقوم على مقولة (الحداثة) في مجالات الفكر والاقتصاد والإدارة والسياسة، وظهرت الوعود الكبرى في الحرية والعدالة والمساواة، وعاشت البشرية مرحلة عالية القيمة في وعودها الرومانسية في تحرر الذات وبشاراتها العليا ومر معظم القرن العشرين يحمل هذه الصورة الواعدة، غير أن القرن ما لبث أن شارف على الانتهاء وانتهت معه الوعود تلك، ليحل النظام العالمي الجديد كما بشر به جورج بوش الأب وتتمخض عنه العولمة التي شهدنا معها تراجع الطبقة الوسطى واضمحلال الوعود.

وعاد الخوف ولكن بشكل عميق ومع تغير نوعي في معناه وأسبابه، وهو ما ذكرناه من انعطاف عن حالة الخوف من المجهول إلى حالة الخوف من المعلوم، وذلك لما صاحب العولمة من انفجار إعلامي هائل جعل كل الكون في عين واحدة تبصر كل شيء في وقت واحد وعبر صورة شاملة لها من الدقة والمباشرة ما يجعلها بمثابة الحدث المباشر في داخل غرفة النوم ومجالس السمر.

مع ذلك الانفجار الإعلامي عرف الإنسان ما لم يكن يعرفه عن نفسه وعن كوكبه، عرف الأمراض والحروب، وحاصرته تنبؤات العلماء عن كوارث المستقبل وما يهدد الكون من جهة والدول من جهة أخرى والأفراد كذلك من احتمالات لا سبيل إلى مواجهتها، وزاد على ذلك ما يلمسه الإنسان من متغيرات ثقافية أجنبية عليه صارت تدخل إلى عقر داره وتغير أولاده وبناته وتتحكم في ملبسه عبر صناعة الموضة، وفي مأكله عبر الإعلانات وأنواع المطاعم التي تفتح أبوابها بكل جديد في المأكل والمذاق، حتى رأى الإنسان نفسه في مفارقة مع كل ما كان يعهده ويطمئن إليه.

هذه منظومة ثقافية أورثت نوعا خاصا من الخوف، وهو خوف كوني شامل، وكما لجأ الإنسان بخبرته الأولى إلى الأساطير وثقافة الوهم لمواجهة الخوف فإنه يعود الآن إلى السلوك نفسه، فصار يلجأ إلى أوهامه الأولى متمثلة بأصولياته المرجعية والرمزية، وهذا ما نشهده في كل مكان من العالم في العودة إلى الصيغ القديمة والتشبث بها، وذلك كله سببه أن الإنسان لم يتعلم بعد بشكل كاف بأن يتقبل المتغيرات بدلا من أن يتخوف منها.

الخوف غريزة بشرية أزلية ما تخف، إلا وتعود تظهر بأشد مما كانت ولذا فإننا نعيش في ثقافة الخوف وبسببها نلجأ للاعقلاني واللامنطقي كحال أي خائف لا يجد وقتا للتأمل والتوقف ويظل يهرب

من هنا ومن هناك ويتشبث بالسعفة والخرقة، أي بالوهم.

وكلما ازداد المرء انفتاحا ازداد انغلاقا، وهذا ما تكشف عنه الوقائع المعاصرة، حيث نرى ظهور الصورة الكونية عبر التلفزيون وانفتاح الخطاب عبر الإنترنت ونرى بجوار هذا كله حالات من النكوص إلى الهويات الأولى ونرى البشر ينزعون نحو خصوصيات بعضها كان مسكوتا عنه أو منسيا أو محايدا ثم تحول المحايد والمنسي إلى معنى مركزي وقيمة معلنة وجاهر كل امرئ بمكنوناته حتى لم يعد أحد يستحي من انحيازاته بل صار يدعو لها ويبرهن عليها، وهذا كله نوع من الاستجابات الأسطورية المنبعثة من الخبرة الأولى كجواب على تحديات تواجه الإنسان.

إن الكلمة الأكثر تواترا في التداول اللغوي المعاصر هي كلمة (التخوف) فالآباء يتخوفون على أولادهم، والناس تخاف من المستقبل، والكل يخافون من الآخر. وفي كل كشف عن الآخر وعن المجهول وعن المنسي والمغفول عنه يأتي منزع نحو التخوف وعدم الألفة، وهذه هي مهمة ونتائج ثقافة الصورة، وكلما زادت هذه زادت معها المخاوف، ومن ثم زاد اللجوء إلى الحلول الأسطورية بغرض حماية الذات. حتى بلغ الأمر بفرنسا أن تصدر قانونها الأسطوري المسمى (صون العلمانية) وهو قانون لحماية الذات من الآخر وثقافة الأجنبي وصورته ودينه. مثله مثل عودة المسيحية المحافظة في أمريكا وعودة شجرات النسب عندنا، والعودة للطائفة والعرق والمذهب في كثير من بلدان العرب وبلدان أفريقيا مثلهم مثل أمريكا وأوربا حيث تبرز العنصريات بكل أشكالها، وكل ذلك صيغ تعبر عن مخاوف عميقة وعن رغبة في الاحتماء، وكلما زاد الكلام الإعلامي عن الاحتباس الحراري وخطره على البشر، زاد مقابل ذلك احتباس نفسي ذاتي يدفع إلى الركون للظل الواقي، وإن كان وهميا.

وستجد لذلك علامات كثيرة أخرى منها لجوء الناس مثلا إلى نوع جديد من الهجرة وهي هجرة مختلفة عن كل ما هو معهود من هجرات تقليدية، ويتمثل ذلك في مسعى الكثيرين في تملك بيوت خارج أوطانهم وإيداع رصيد مالي في مصرف أجنبي، وهي حالة تحسب نتجت عن نقص في ثقة الذات بمحيطها وعن تخوف من مغبات المستقبل. والمرء هنا يضع قدمه على موطئين ليخلق لنفسه خيارات مستقبلية لعدم ثقته بالواقع ومآلاته. وكم نرى الخليجيين يشترون بيوتا في لبنان، بينما اللبنانيون يبيعون بيوتهم للهجرة إلى كندا و أستراليا في تبادل للهجرات مع تماثل الأسباب.

هذا خوف منظم ذو طابع علمي وإعلامي، وهو الخوف من المعلوم، على عكس الخوف التقليدي الذي مصدره المجهول وكان ذاك وهميا وجاهلا، ولقد نرى أن الخوف من المعلوم أخطر وأعمق لأنه كلي وشامل من جهة ولأن خبرة الإنسان فيه ما زالت جديدة، وإن كان مفهوم الطبقة الوسطى يمثل جوابا إنسانيا وحضاريا وثقافيا راقيا في مواجهة الظروف، إلا أن تقهقر الطبقة الوسطى وتقهقر أنظمة هذه الطبقة في النقابات والأحزاب والجمعيات والفلسفات العمالية والبيئية هي التي جعلت الإنسان يشعر بالضياع ويلجأ من ثم إلى حلول أسطورية يستدعيها من مخزونه القديم وكما صنع أصناما تحل له مشكلة الخوف من الظواهر الطبيعية التي يجهل سرها فإنه اليوم يعود ليخلق أصنامه من جديد عبر العودة مرة أخرى لنظمه التقليدية والركون إليها.

3 ـ المرجعيات النسقية

حينما نتساءل عن أسباب عودة الأصوليات المرجعية إلى حياة البشر اليوم فلابد أن نضع في الاعتبار أن هذه العودة كلية شاملة لكل الثقافات البشرية شرقا وغربا، ثم لا بد أن نعرف أنها عودة تشمل كل

أنواع الأصوليات سواء العرقية منها أو الطائفية والمذهبية والفئوية، ومنها القبائلية، ثم لا بد أن نشير إلى أن بعضها حسن وضروري، خاصة ما يتعلق بظهور صوت المهمشين والمحرومين والمسكوت عنهم، مع ظهور ثقافة الهامش وثقافة التنوع مما ينسب إلى مرحلة ما بعد الحداثة.

وهذه أمور تداخل حسنها وإيجابيها مع سلبيها، واختلط ما هو إنساني ثقافي مع ما هو عنصري انحيازي. ولا شك أننا سنشخص أسبابا أربعة هيأت الأجواء لهذه الأصوليات وبعثتها من رقادها، وهي أسباب تخص الجانب السلبي دون الإيجابي، وهذه الأسباب هي:

1 ـ الخوف ببعده الأسطوري الجديد ـ كما وضحنا أعلاه ـ وهو خوف كوني جعل الثقافة البشرية بحالة سيكولوجية حساسة وحادة جدا، وهي ما يؤدي إلى اللجوء إلى الوهم والأسطورة في بعث التحيزات الفئوية بأصنافها الطائقية والمذهبية والعرقية، كما فصلنا في المبحثين السابقين.

2 ـ سقوط الطبقة الوسطى وما تمثله هذه الطبقة من رمزيات وقيم حداثية سياسية واقتصادية، وكان بروز هذه الطبقة برمزياتها في مرحلة ما بعد الحرب العالمية الثانية ومرحلة ما بعد الاستعمار هي الصيغة الثقافية الكلية التي عمت البشرية ولامست أحلام الناس في التحرر والتعلم والوعود الاقتصادية والسياسية، ولكن انكسار الوعود كسر معه الطبقة وأضاع الحس التفاؤلي بالحياة وبالقيادات والسياسات وصار المستقبل مع هذا مظلما وغير واعد، خاصة مع ظهور الاقتصاد المعولم والسوق الحرة بصيغتها الاستحواذية المستهترة بكل ما هو إنساني وعاطفي. ولم يعد للرحمة والشفقة والصلة مكان في معجم العولمة أو السوق الحرة بوصفها غولا ماليا مكتسحا وطاغيا ومعميا عن أي معنى للقيم الرمزية للأمم.

3 ـ انهيار المشروع الكوني في التعليم وتلاشي الوعد الكبير بأن التعليم هو المنقذ الأسطوري للبشر من أمراضهم الثقافية، وهذا ما سنناقشة بعد قليل.

4 ـ نسقية الثقافات من حيث الأصل والتكوين مما يجعل النسق في حالة تربص دائمة ينقض متى ما حانت له الفرصة وهذا ما يحدث دائما ويحرف الجميل الثقافي إلى قبح نسقي.

ويعزز هذا كله ما تفعله ثقافة الصورة من تعميم للحس وصناعة للأثر.

وسأقف عند العنصر الثالث حيث يجري دوما الرهان البشري على مشاريع التعليم ظنا منا أن التعليم يملك المفتاح السحري الذي به تحل كل المشاكل، حتى إذا جاءت مشكلة تصاحب زمن التعليم جرى التساؤل عن حدوثها في زمن التعليم والمعرفة، ويجري التحويل إلى المناهج العلمية باتهامها بالقصور وأنها هي السبب، والحق أن القضية أخطر من هذا بكثير، وذلك أن السيرة العلمية للبشرية تثبت أن التعليم كان في كثير من الأحيان هو مصدر التحيزات الكبرى، ولنبدأ من أفلاطون حيث كانت فلسفته تقوم على تقسيم قطعي بين السادة والعبيد، وإذا عرفنا أن أثينا[2] في وقته كانت تضم خمسمائة ألف نسمة، وكان مائة ألف منهم سادة والباقي عبيدا، أي أن كل سيد يملك أربعة عبيد، أذا أردنا وضع النسبة رياضيا، ثم إن الأجانب من غير الإغريق هم عنده من العبيد، مثلما هو موقفه المتحيز ضد النساء والأطفال، وينص على طبقية العدالة حتى لتعني لدى السادة معنى خاصا لا يشمل غيرهم من العبيد والنساء والعمال والأطفال[3]، ويقال

(2) انظر: فؤاد زكريا: دراسة لجمهورية أفلاطون 86

(3) السابق 82

إنه ظل عمره كله حزينا لأن أمه امرأة، من شدة تحقيره للنساء[4].

وهذا تحيز مصدره فلسفي معرفي وكانت الفلسفة تعزز هذا الفهم، وتبرره علميا، مثلما أن علوم البيولوجيا والأناسة ظلت تبرر التميز العرقي والدماء الصافية وتمنحها أسسا ومفاهيم علمية ومصطلحية، وكانوا يبررون الرق والعبودية بتمييزهما عن نظام العمالة بقولهم إنك تحافظ على الآلة التي تملكها أكثر من حفاظك على التي تستأجرها، ويكون الرق عندهم مبررا علميا وسلوكيا بأن اعتناءك بالعبد المملوك أعلى من اعتنائك بالعامل الأجير، وهذا معنى من معاني تحول العلم إلى تصور نسقي. ومن المصطلحات التي بدأت تأخذ مجالها في الإعلام العالمي كلمات من مثل الرقيق الأبيض والعبودية الاقتصادية وسخرة الأطفال وتجارة الأعضاء كوريث للاتجار بالبشر، وهي كلها صيغ متجددة للرق والعبودية التي تم تحريمها من باب وجرى فتحها من أبواب أخرى في تحايل نسقي معروف عن الثقافة النسقية وقدرتها على الالتفاف وتجيير العلم لمصلحة النسق والهيمنة، مثلها مثل صناعة آلة الحرب والدمار وهي من أهم وأخطر مكتشفات العلم والفكر.

ونحن نعرف أن المجادلات التي دارت في العصر العباسي تحت عنوان الشعوبية إنما كانت تصدر عن علماء وتدار بعقول علمية ولم تكن من مواضيع العامة ولا من انحيازات الجهال، وشعر المديح ومعه الهجاء يقومان على تفتيق بلاغي في خلق الصفات وابتكار المعاني بطرق علمية أخاذة من أجل تحقيق التحيزات الفردية في الهجاء، ومثلها التحيزات الكلية في حالة الفخر.

---

(4) عبد الله الغذامي: المرأة واللغة 27 المركز الثقافي العربي، بيروت / الدار البيضاء 1996

كل هذا يدل على أن العلم لا يلغي النسقيات، بل إنه في كثير من الحالات يتحول إلى مادة لتعزيزها، وهو حادث بشكل كلي وأزلي منذ اختراع البارود إلى اختراع القنابل النووية والجرثومية، وهي معاني تقوم على سحق الآخر وتمييز الذات عبر تقويتها قوة تلغي الآخرين وتنفيهم، وهو نفي يبدأ لفظيا وثقافيا ثم يمتد إلى تمييز عرقي ولغوي، وينتهي بإلغاء من الوجود، وإذا قال الشاعر: ملأنا البر حتى ضاق منا / وماء البحر نملؤه سفينا[5]، فإن هذا القول ينتقل من قيمته البلاغية ليتم تحققه بأساطيل بحرية وحرب نجوم وتحكم في الفضاء وفي الأرض وفي البحار، وهو حلم نسقي قديم ومستمر نراه في ملاحم اليونان والفرس وأشعار العرب وقصص أبطالهم من عنترة وأبي زيد، ثم في خيال ليوناردو دافنشي الذي رسم الغواصات قبل ظهورها بقرون ثم فيما هو حاصل اليوم عند القوى التي نسميها كبرى وتتسمى بالعلم والتطور والتكنولوجيا والديموقراطية مع شعور بأنهم أحق بالحياة من غيرهم، وأن الآخرين هم مثل عبيد أفلاطون وأجانب أثينا حيث لا كرامة لذاك الآخر.

وكل ذلك كان وراءه علم وتعليم، وهو من النوع المثالي النموذجي كونيا وتاريخيا.

وفي كل مرة يأتي التأكيد على أن العلم لا يلغي التحيزات بل إنه يعززها ويقويها ويمنحها البراهين، وعندنا مثال من برنارد لويس المستشرق الذي اتخذ من علمه بالثقافة الإسلامية مادة لإقامة تصور معرفي ينفي العرب والمسلمين من شرطية الإنسانية، وصارت أفكاره التي ظل يحررها على مدى عقود، صارت أساسا معرفيا لتصورات

---

(5) هو عمرو بن كلثوم، من معلقته المشهورة. أنظر عنها: أبو زيد الغرشي: جمهرة أشعار العرب 74 دار المسيرة بيروت 1978 (مصور عن طبعة بولاق).

السياسة الأمريكية بتحريض من المحافظين الجدد وتجار النفط والسلاح، مثلما كانت النازية من قبل تبني تصوراتها على أسس علمية وانثروبولوجية تعزز التحيزات والتمييزات، وصاحبها نظريات في الغرب عن العقل الآري والخيال السامي، فيه تمييز ومفاضلة أساسهما العلم والبرهنة العلمية التي تبدأ افتراضا ثم تتحول إلى نظريات ثم تصبح سياسات وسلوكا عسكريا واقتصاديا.

هذه كلها قصص أبطالها العلماء وصانعها هو العلم والتعليم وما كان العلم فيها بمنقذ من النسقية ولا كان ملغيا لها بقدر ما كان معززا لها.

ثم صاحب ذلك كله في زمننا هذا ظهور الأداة العلمية الأخطر حتى الآن وهي الإنترنت حيث تحقق انفتاح كلي لم يحدث له مثيل من قبل ولكن هذا الانفتاح كشف عن تحيزات البشر وعنصرياتهم ولم يقض عليها كما يمكن لإنسان رومانسي أن يتخيل أو يأمل، وثبت أن كل نوع من الاحتكاكات بين البشر إنما هي لحظة لبعث التناقضات وتعزيزها، ومنذ أن صارت الهجرات من الشرق إلى الغرب صار الغرب أكثر تحسسا من الشرقيين وتحفزا ضدهم، ورأى العرب والأفارقة والهنود في أوربا بعد أن هاجروا إليها، رأوا أمة تسعى إلى وضع التحيزات في قوانين علمية صارمة مثل قانون صون العلمانية في فرنسا الذي هو قانون نسقي في تحصين الذات ضد الآخر وفي إلغاء ثقافة الآخر وتجريم ذوقه ومشاعره، حتى صار الحجاب جريمة وليس خيارا فرديا، وصارت العلامات الثقافية كفرا بالأرض وباللغة، وإما أن تكون مثلي أو فليس لك حق الوجود. وهذا مسلك صنعه العلم مثلما صنعته الثقافة وكلاهما ذوا بعد نسقي قطعي.

يقود التعارف إلى تناكر ويقود التقارب إلى تباعد، وأعود إلى الأسباب الأربعة في صدر الكلام لأقول إنها تكشف لنا عن الأرضية

التي سمحت لعودة الأصوليات النسقية للثقافة البشرية بعودة صارخة وشمولية وذات مغاز خطرة جدا، ونحن نشهد كيف أن الأفكار تقتل وتحرق بدءا من الحروب الكونية إلى الحروب الأهلية وتجد دوما أن وراء الحرب فكرة ومقولة ونظرية، مثلما تجد أن أداة الحرب هي مخترع علمي، ونظام الحرب هو استراتيجية علمية، كما أن هناك كليات وجامعات تعلم الناس كيف يحاربون ومثلها كليات تعلم الناس كيف يكره بعضهم بعضا وينفي بعضهم بعضا منذ أكاديمية أفلاطون إلى يومنا هذا. وإن الحرب أولها كلام ـ كما يقول الشاعر ـ.

ولم يغب عن بال فوكو وجود علاقة عضوية ما بين السلطة والمعرفة[6]، وكل سلطة هي نظام ذهني يكمن وراءه تصور معرفي، كما أن المعرفة ذاتها تتحول إلى سلطة كلية تنحاز لذاتها ضد أي معرفة أخرى وتعزز سلطان مالكها وتميزه وتظل مهيأة لاستغلال الأقوياء لها لتسخيرها في بناء القوة وتكوين السلطة المطلقة، وليس بكشف عظيم أن نلاحظ أن التحيزات والتمايز العنصري يصدر عن العلم والمعرفة أكثر من صدوره عن العامة والجهال، وليس للعوام من القوة ما يكفي لفرض عنصريتهم، ولكن العلم يأتي ليسهل عقد القران بين المعرفة والسلطة والتفوق المتخيل.

هي ـ إذن ـ ثلاثية نسقية تبدأ من الأفكار ثم الإدارة بمعنى الهيمنة المغلقة، ثم القمع، والعلم أكثر نسقية وقدرة من الجهل في تعزيز هذه وجعلها قوانين حيوية وكونية. إنه رهان خطير، ويظل النسق دائما أخطر من كل تصوراتنا له وأخطر من أن نغفل عنه.

ونعود إلى سؤالنا الذي وقفنا عليه في مطلع الحديث عن إعادة اكتشاف القبيلة، وهي كيف عادت القبائلية في زمن التعليم وزمن

---

(6) انظر: Foucault Reader. 246 ed. P. Rabinow وانظر: النقد الثقافي 46

الصحوة الدينية، وأقول هنا إن العلم والدين لا يستطيعان حل الانحيازات، بل إن الواقع والتاريخ يشهدان على أن الناس تستغل الدين والعلم لخدمة الانحيازات وتقويتها، ولنا أمثلة من المذهبيات والطائفيات، وفي مسألة القبيلة تأتي قصة فصل فاطمة عن منصور شاهدا قويا على ما نقول حيث جرى الفصل بين الزوجين بحجة عدم تكافؤ النسب، وبالقول إن ذلك شرط شرعي، أي أن الدين والعلم وظفا لتعزيز النسق، وليس لحل الإشكال. ولقد ناقشنا موضوع فاطمة ومنصور في الفصل الثاني.

إن المشكلة هنا هي صناعة ثقافية وحلها يكون عبر نقد النسق وتعريته.

4 ـ العودة إلى القبيلة: كيف....؟؟

ذكر الكاتب فهد السلمان أنه تفاجأ حينما رأى دفتر ابنته المدرسي يحمل اسم القبيلة مضافا إلى اسمها العائلي، وهاله أن تفعل ابنته ذلك وهو الذي لم يسجل اسم قبيلته في أي ورقة من أوراقه ولم تكن القبيلة جزءا من ثقافة البيت، (جريدة الرياض 15/ 2 / 2008).

والحق أن هذا الذي صار من ابنة الكاتب له جذور عريقة من حيث كونه حدثا يحدث في مدرسة، والناس يرسلون أطفالهم إلى المدارس ليتعلموا المعرفة، ولكن الأطفال هناك يتعلمون أشياء أخرى إضافة إلى المعرفة، وهم يتعلمون مفردات سلوكية ومفردات لغوية وصيغا ثقافية تتنشأ فيما بينهم ويعلمها بعضهم بعضا، ومن طبع هذه الدروس الخصوصية التلاميذية أنها ذات تأثير فعال، هو أقوى وأخطر من كل ما في الكتب ومما على ألسنة المدرسين.

ودور المدرسة في إعادة صياغة أذهان الطلبة كبير جدا، خاصة الجانب الذي ينتجه الطلاب بجهدهم الخاص، وفي أمر القبيلة فإننا

على مشهد جوهري في تشكيل المدرسة للوعي القبلي. وأنا هنا سأنقل رؤية طرحها علي شيخنا الأستاذ عبد الرحمن البطحي[7]، وذلك في مداولة لي معه قبل سنوات وكنت أحضر فيها مادة لبحثي هذا عن القبيلة، ولقد تعرض رحمه الله لدور المدرسة في إعادة رسم القبيلة في أذهان الأطفال. وسبب ذلك عنده يعود إلى دخول العشائر إلى المدن ثم إدخال أبنائهم وبناتهم إلى المدارس، وقد دخلوا أفواجا وجماعات، وعلى دفعات كبيرة، ودخل الأبناء البدو إلى المدرسة وهم في حالهم القبائلية من حيث أسماؤهم ومن حيث تصوراتهم لحال الحياة، ولم يكن في مقدورهم تصور العالم خارج إطار مفهوم القبيلة بما إنهم ينتمون للقبيلة ويتحركون بمسماها وبمعناها، وهذا أدى بهم إلى أن يشرعوا في سؤال زملائهم وزميلاتهن من أبناء وبنات المدينة عن قبائلهم، إنهم يسألون تحت وطأة المفاجأة غير المفهومة لهم، إذ يرون أطفالا بأسماء عائلية لا تكشف عن القبيلة، بينما هو يحملون أسماء قبائلهم مثلما يحملون معانيها، وليس في مقدور أبناء القبيلة أن يتصوروا بشرا خارج إطار القبيلة ولذا شرعوا في لعبة التعرف والتفهم تماما مثلما نفعل نحن إذ نسأل الناس عن بلدانهم وأوطانهم حينما يجمعنا بهم مجمع أو مكان.

هكذا طرح السؤال لأسباب عملية تعارفية في البدء وكان له مبرر وجودي من أجل تحديد التصور وتصنيف من معك من البشر، غير أن هذا السؤال انطلق من المدرسة إلى البيوت محمولا على ألسنة الأطفال لأهاليهم يسألون من أي قبيلة نحن، وهناك يأتي الجواب، ويعود كل طفل ولديه رد يرد به، ولكن هذا لم يقف عند مجرد التعارف والتعريف، حيث جاء أطفال آخرون بلا جواب عن القبيلة، ومن هنا

---

(7) انظر التعريف به في الفصل الرابع. .

نشأ شيء من التمييز الأولي بين من له قبيلة ومن لا قبيلة له. ثم توالت الأسئلة ليتلوها أحاديث عن القبائل وتاريخها وذاكرتها.

هناك أخذت ذاكرة القبيلة تتأسس في المدرسة، وأخذ الحس ينمو بالتفريق والتصنيف، وتبعه نشوء شجرات النسب التي يتم رسمها بأيدي خطاطين مهرة تحدد أسماء السلالة وفروعها وترسم خطا بيانيا عن الأجداد والقبيلة وتفريعاتها مع تلوين ذلك وتأطيره ليكون زينة للمجالس وترسيما للذاكرة، كل ذلك استجابة لمتطلبات السؤال والجواب، وشاع ذلك وانتشر حتى صار بحكم الإعلان والضرورة، وزاد معها حس التميز حيث ستكون حديثا فيه نشوة وتاريخ وهوية. مما يعني أن البيت والأسرة استجابت لمتطلبات السؤال وانساقت معه.

هكذا يفعل السؤال بالبشر لأنه ينبش في المنسي ويجعله حاضرا، والجواب إذا حضر حضرت معه شروطه الثقافية والتاريخية وصبغ اللحظة بصبغته، وصاغ الذهن حسب صيغته.

لقد شهدت بنفسي حركة السؤال ومفعوليته، وأنا رجل نشأت نشأة مدنية ولم أكن أشعر بالقبيلة على أي مستوى من مستوياتها، ولم تكن لي على بال، ومر عمري على ذلك حتى سكنت في مدينة جدة أستاذا في جامعتها، وهناك حدث ما لم أكن أتوقع حدوثه، وهو أن كلمة الغذامي تتقاطع صوتيا مع الغامدي والقثامي، وهما قبيلتان قريبتان من جدة، وهذا طرح إشكالا في دلالة المعنى وصحة النطق، وكثيرا ما رأيت اسمي يكتب بصيغة الغامدي أو القثامي، وفي الإنجليزية يتداخل مع القحطاني، وكثيرا ما بادر أناس لتصحيح اسمي ظنا منهم بأنني غلطت في نطقه حتى إن أحد الأشخاص قرعني مرة ظنا منه أنني تعمدت تحريف اسمي وبدلا من ذكر أنني قثامي عدلت عنه وهذا عنده تصرف شنيع كما شدد علي في ذلك.

ثم جاء دور السؤال إذ ما ذكرت اسمي في مجلس إلا وجاء

السؤال: لمن يرجع الغذامي وما عشيرتك. . .؟ وهو سؤال عشت عشرين سنة في عنيزة لم يسألني فيه أحد مثلما درست في الرياض وعشت ست سنوات ولم يكن اسمي موضع سؤال، ولكن تداخل اسمي في جدة مع أسماء قبائل لها حضور قوي في جدة هو ما أحدث السؤال، وكنت أجيب لمجرد الإجابة، ولكنني أحسست مع الزمن أن (شمر) حضرت في ذهني بمقدار حضورها على لساني، وصرت أسمع من يقول لي يا ابن العم واكتشفت أن فرع (عبدة) من شمر يعود إلى قحطان وأنهم أبناء عم عبيدة قحطان، وأن عبدة جاءت إلى حائل في القرن الثامن الهجري. كل هذا جاءني من سؤال ظل يلح بالتردد علي عن اسمي، وهكذا صنعت جدة لي تاريخا قبائليا لم يكن في حسباني قط، ولم أكن أعرف عن قبيلة شمر إلا ما كنت أسمعه من أهلي وغير أهلي من سواليف هي ذات بعد ثقافي وتاريخي محبب لنا كثقافة وكرمز وجداني، ولم أكن أعرف عن أصدقائي وزملائي سوى أسماء عائلاتهم ولا يخطر ببالي أصلهم القبلي أو عدم قبائليتهم، ولا يمكن أن أسمع سؤالا في هذا الشأن، ولم يكن هناك تمييز من أي نوع وعلى أي بعد، هذا في مرحلة حياتنا التعليمية والتكوينية التقليدية الأساسية.

إن ما جرى ويجري من مفعولية السؤال لأمر عميق المفعول، سواء من حيث نشوء أسبابه أو من حيث توفر أو عدم توفر الإجابة عليه، وبين الإجابة وعدم الإجابة على الأصل القبلي أو عدمه تنشأت المعاني الافتراضية وهي معان قادت إلى توهم بالتميز بما إن هذا يملك جوابا وذلك لا يملك جوابا. والذي لديه جواب صار يحس أن له تاريخا في الأرض وله ذاكرة في الثقافة فصار يتشبث بهذا التميز المفترض ونشأت الترتيبات في المنازل والمكانات من داخل الحياة المدنية وفي بيئة المدارس بشكل قوي وحاد بين الأولاد والبنات.

لقد انتقل الأمر من الأطفال في المدارس ليؤثر السؤال على الآباء

وعلى الأسر بعامة، وهو ما أحدث ظهور شجرات النسب أولا، ثم أوجد حسا ملحا فرضه الأطفال على أهاليهم لتحقيق هذا المطلب الطفولي المدرسي في أصله، ونتج عن هذا أنك صرت ترى أسرا كريمة لها جاه ومقام رفيع، ولم تكن في الأصل الاجتماعي محسوبة على الأصول القبائلية، وفجأة صرت تسمع وترى أنهم أخذوا ينبشون في بطون الوثائق ويستنطقون كبار السن من أجل التعرف على أصول لهم منسية ونشأت عادة اجتماعية في استعادة كثير من الأسر الكبيرة لدعوى قديمة بأن لهم نسبا قبائليا، وصاروا يسعون إلى التأكيد على هذا بصناعة شجرة نسب قبائلية وإقامة الحفلات بإعادة التعارف مع القبيلة ويدخل ذلك في الصحف كأخبار ويجري تسويق المكتشف برغبة عميقة في تحقيق الذات.

هذا عزز فكرة القبيلة أكثر وأكثر وأعطى شعورا أن القبيلة مطلب نفسي واجتماعي وقيمي، وهذا وضع عززه البحث الطارئ من أسر لم تكن محسوبة على القبائل ثم بدا لها أن تبحث عن نسب قبلي لها، وبدلا من أن تؤدي هذه الأسر ذات الوجاهة العالية دورا في تحييد اسم القبيلة وإبقائه في حدود المعنى الثقافي والاجتماعي، راحت بتصرفها هذا تقوي من قبائلية القبيلة وكأن هذه الأسر تتبرأ من مدنيتها وأسريتها ومن علاقات الرحم المدنية التي تتشابك معها، كل ذلك من أجل تتويج اسمها بمرجعية قبائلية منتزعة من بطن النسيان.

ما أذكره هنا هو وقائع عملية طرحت القبيلة كسؤال أولا ثم فرضته كجواب ثانيا، ثم عززته كمعنى مطلوب وكبحث ضروري، حتى صار أصلا اجتماعيا وقيميا، وهذا يتساوق مع ما ذكرناه سابقا من عودة إلى الأصولية التقليدية كاستجابة على المتغير الثقافي الكوني وما حمله هذا المتغير من نشوء حالة عمومية في الخوف من المعلوم حيث عاد الناس لأسطورياتهم.

ويبقى السؤال المعقد وهو لماذا حدث هذا التأثير، أي لماذا لم تؤثر ثقافة المدينة على ثقافة البادية وليس العكس، ولماذا صارت مفعولية السؤال البريء في أصله أكبر من مفعولية المفاهيم العائلية المدنية. . . .؟؟!!!

لا بد أن نتذكر التواريخ ومعها الوقائع وهو أن هذا حدث في فترة الثمانينات من القرن الماضي، أي فترة تراجع المثاليات القومية والحداثية وبداية تقهقر الطبقة الوسطى ـ كما أشرنا ـ وهو ما صاحبه عودة الأصوليات التقليدية في الثقافة الكونية بعامة، وهذا جو ثقافي عالمي ظهرت معه كل أنواع الهويات الذاتية كبديل للهويات الكبرى.

إن هذا الجو هو الأرض الخصبة لنبتات النكوص، وحينما جاء سؤال القبيلة على لسان طفل إلى طفل، فإنه حسب ذلك الجو المهيأ للبحث عن الذات قد جاء ليلعب لعبة لغوية خطيرة تعرف في مجال الألسنية الحديثة، وهو أن البرمجة اللغوية تفضي إلى برمجة عصبية، وكلما تكررت المقولة اللغوية بشكل مركزي ومتواتر فإنها تثبت في الذهن أولا كمتصور لغوي مطلق وراسخ، ومع استمرار ذلك وتواتره تصبح نظاما عصبيا مبرمجا، ولقد حدث لسؤال القبيلة أن مر بهذه المراحل حتى صار بمثابة القانون الثقافي والشرط الاجتماعي، وهي كلها ناتج لمفعولية البرمجة وتجاوب الناس مع السؤال، من حيث أخذه كتطبيق وإجراء والتصرف تبعا له كجواب ثم كمسلك.

والسؤال حينما صار فإنه أيقظ حسا نسقيا كان نائما، وحينما تيقظ النسق وجد جوا ثقافيا عاما يمر بمرحلة إحباط ثقافية كبيرة بسبب تهاوي شعارات الحرية والوحدة والأمة العظيمة، وهذا فراغ وجد النسق فيه أرضا خصبة يرتع فيها، ومثلما صار عندنا فقد صار في أوربا وأمريكا عودات أصولية هي عندهم مرجعيات رمزية تقليدية استعادتها ظروف التغيرات الكبرى، وفكرة الخوف من المعلوم، كما حددناه.

5 ـ باب المكنونات

طرح الدكتور عبد الرحمن بن محمد العسيري في جريدة الرياض موضوعا مهما عن المظاهر الجدية في التعصب القبائلي (الرياض 30 / 9 / 2007) فيه نوع من الترميز العنصري الخطير وذلك بأن يضع بعض الشباب على لوحات سياراتهم إشارات وعلامات تكشف عن قبيلة صاحب السيارة، وهذه العلامات مبنية على مؤشرات الوسم (الوشم) القبائلي حيث تملك كل قبيلة وسما تضعه على مواشي القبيلة لإثبات الملكية ولحماية الماشية، وهو في الأصل يمثل علامة عملية وشعار هوية ذات بعد مصلحي يضمن حقوق الملكية مثله مثل العلامة التجارية اليوم أو الشعار الرسمي للمؤسسات والأوطان، هذا هو الأصل، ولكن الوسم تحول ليكون قيمة ثقافية وصار يحمل أبعادا رمزية ويمثل هوية متميزة، وصار مدعاة للحمية والعصبية وقد كان ذلك ضروريا في زمن الفترة القبائلية بما إنها مرحلة لها خصائصها ولها دواعيها ولها ظروفها التي تحتمها ومن ثم تبررها وتوجبها، غير أن تحول الجماعة البشرية إلى وطن يعني بالضرورة التحول إلى المواطنة، وهذه تقتضي توحيد الجميع تحت شعار واحد يلغي الشعارات الفئوية والطائفية والمناطقية والقبائلية، ويحول الرموز السابقة إلى الملف الثقافي وإلى كتاب التاريخ والذاكرة، غير أن انبعاث الرموز القبائلية ـ كما أثبتها الدكتور العسيري ـ هو ما يثير القضية لا بوصفها ثقافة وتاريخا وذاكرة، وإنما بوصفها مؤشرا على تحيزات وتمييزات فئوية ومن ثم يجعلها خطرة بما إنها لا تتفق مع مفهوم التكامل الاجتماعي الذي تفترضه بنية الوحدة الوطنية، وهذا يفكك مفهوم المواطنة حيث سيدفع الفرد للخضوع لسلطة الوسم والاستجابة لشروطه، ولقد روى العسيري في دراسته أقوال بعض الشباب الذين اتخذوا من الوسم ورسمه على لوحات سياراتهم وسيلة لاستثارة الحمية القبلية حتى قال بعضهم إن الوسم يساعده على معرفة

الانتماء القبلي لصاحب السيارة فيهب لمساعدته ويتجنب إيذاءه لمجرد أن يرى العلامة على اللوحة، وهذا لا يشير إلى العصبية القبائلية فحسب، بل إنه يشير إلى موقف سلبي من الآخرين الذين لا يحملون الشعار نفسه أو لا يملكون شعارا قبائليا، وإذا كانت السيارة لا تحمل هذا الوسم أو تحمل وسما مغايرا لقبيلة منافسة فإن التعامل سيكون سلبيا بسبب هذه العلامة المغايرة، كما إن هذا السلوك الترميزي يشير إلى حس تصارعي ميدانه الشارع وعلامته لوحات السيارات.

وهذا يجيء في تحقيق الجريدة مع ما طرحه المشاركون حول مهرجانات (مزايين الإبل) وهي المهرجانات التي ظهرت في السنوات الأخيرة من أجل اختيار أفضل (أزين) جمل أو ناقة، وهي مهرجانات سنوية فيها احتفالية وأشعار ومعارض وجوائز كبرى وفيه بذخ ومظاهر للزينة والوجاهة، ولقد نظمته وتنظمه بعض القبائل تحت مسمى القبيلة ومعناها التقليدي، وشاع ذلك في السنوات الخمس الأخيرة.

ولا شك أن هذه المهرجانات هي نشاط ثقافي حيوي ويخاطب فئات عريضة من المجتمع ويستنهض ثقافة تاريخية حية وقوية وعميقة، وكان من الممكن أن نحتفل بها بما إنها فعالية ثقافية حية وصحيحة وتدل على شخصية أهلها الحضارية والتاريخية، ولكن حصل أن استخدمت هذه المهرجانات لأغراض المباهاة القبائلية وصارت سببا لاستثارة نعرات وحزازات ومواجع كثيرة كان مسكوتا عنها حتى لقد كنا نتصور اندثارها وتجاوزها، فإذا بها تعود ويعود معها الشعر، وما يحمله الشعر من نسق قديم عريق هو نسق (الشعرنة) وكنت قد كشفت عن هذا النسق وعلاماته وسيرته في كتابي (النقد الثقافي). وما يجري في مهرجانات المزايين وفي مهرجانات الشعر النبطي وما تلاه من استنهاض لعلامات القبيلة عبر استحياء الوسم ورسمه على لوحة السيارة ثم في ظهور شجرات النسب وفي استعادة بعض العائلات لعلاقاتها القبلية

المنسية ثم شيوع مصطلح (الفزعة) وما يؤسس له هذا المصطلح من فئوية ومناطقية توزع خارطة الوطن على تقسيمات في الموالاة وفي التحيزات، كل ذلك يصب تحت معنى ثقافي عميق وخطير هو معنى النسقية وأدوائها المتأصلة والتي تحتاج إلى وعي نقدي كي نكشف أبعادها ونتعرف على الصيغ التي تتوسل بها.

والنسقية تعمد دوما إلى تلمس أجمل ما فينا ثم تلبيسه لبوس الحق المطلق حتى ليتحول الجميل إلى قبيح ويتحول الثقافي إلى عنصري ويتحول التاريخي إلى تفكيكي ويتحول الحق إلى باطل.

ولا شك أن الشعر جميل والانتماء جميل والإبل جميلة وذات قيمة رمزية عالية وعميقة، ولكن النسق إذا دخل شيئا شانه وحوله من الصواب إلى الخطأ ومن الحياد والموضوعية إلى الانحياز. وليست المسألة خاصة بالقبيلة وحدها ولا بالإبل وحدها ولا بالشعر وحده، ولا شك أن الطائفية والمذهبية والعرقيات والمناطقية فيها أدواء مماثلة، وكلامنا هنا ليس سوى مثال على الأشياء التي استقطبت الخطاب الراهن واستحوذ عليها النسق بشكل معلن ومكشوف ومن هنا صارت العيون والأقلام لا ترى غيرها ولا تكتب إلا عنها. وزاد من توتير الخطاب الثقافي العام وتأزيمه ظهور الإنترنت وما تعطيه هذه الوسيلة لمستخدمها من حرية مطلقة في التعبير عن كل مكنوناته، وخاصة مع استخدام أسماء مستعارة حيث ينطلق الكاتب دون تخوف من ملامة، وهي حرية مكتسبة ولا شك، وللأنترنت ميزة ثقافية عالية في منحتها الكبرى في حرية النشر وسقوط الرقابة والوصاية، غير أن هذا يحمل معه ما يحمله من إغراءات خطرة، ومنها أنها فتحت أبوابا للعنصريات وللهجائيات، ومع تواتر ظهور الخطابات السالبة نشأ نوع من الإغواء الذاتي حتى انقشع ثوب الحياء، والمرء الذي كان يتصور نفسه وحيدا في هواجسه وفي نوازعه السلبية بدأ يشعر بحس عريض بأن له شركاء

يشاركونه الهواجس نفسها والنزعات العداونية ذاتها وهذا يدفع بالمرء شيئا فشيئا حتى يستطرد وراء الخطاب ويخضع لغوايته، وفي المقابل يأتي أشخاص آخرون بردة فعل معاكسة ويكيلون الصاع بصاعين وأكثر، وبذلك يشيع الخطاب السالب ويصير لغة مشتركة عبر الروابط والمواقع العنكبوتية، وتظهر كل المضمرات النسقية بلا وازع ولا رادع، ولذا فإن الإنترنت بمقدار ما قدمت من خدمة عظمى لحرية الفرد وتحرره إلا أنها أيضا فتحت فرصا خطرة لكل النوازع النسقية في البشر، وصارت مرتعا لكل الداخلين بخيرهم وشرهم وهونت الشر ولقنت للمتصفحين كل أنواع اللغات حسنها وشيطانيها، وانفتح المضمار وظهرت المكنونات، ومن هنا نشأت أسباب تستدعي طرح موضوع العصبية عموما والقبائلية خصوصا.

7 ـ البنية ونقيضها

أشرنا لموضوع مهرجانات مزايين الإبل ومسابقات الشعر النبطي وظاهرة انتشار علامات الوسم القبائلي على لوحات السيارات، وهو الشيء الذي أثار ردود فعل ناقدة كشف عنها تحقيق جريدة الرياض المذكور آنفا، وهذا الأمر بدا وكأنه يركز على القبيلة والقبائلية وينسب إليها الأخطاء كلها، وكأن ليس لدينا من أخطاء غير هذه أو كأنها العلة الأصل، وهذا تصور ملتبس ولا شك، وإن كان للبس ما يفسره، وهو تصور ليس كليا وليس كامل الصحة ولا يمكن حصره بهذه الوضعية فحسب، وذلك أننا نعلم علم اليقين أن العلة النسقية بوصفها داء اجتماعيا وثقافيا ليست في مظاهرها التي تتجلى فيها ولكنها أعمق من ذلك وأخطر، وهي تتوسل عادة بوسائل تجعلها تعبيرا مرحليا عنها، وفي حالتنا هذه صارت القبيلة هي التعبير النسقي الأبرز مرحليا، وهذا أمر ثقافي يخص بلدان الجزيرة العربية والعراق والأردن، ويقابله في

لبنان الطائفية وفي شمال أفريقيا العرقية، وإن ترددت القبائلية هنا فإنها تأتي كمثال على عودة الهويات الأصولية، وهو مثال قد يوهم بسبب التركيز عليه أنه هو المقصود لذاته، وكأن أمر القبيلة هو علة العلل مع أنه ليس كذلك، وربما جرى الوهم كذلك بأننا لو تخلصنا من موضوع القبائلية فإننا سنخلص من مشاكلنا كلها، وهذا وهم معرفي مظلل أيضا.

إن مشاكلنا هي في بنيتنا الثقافية التقليدية المنغلقة وهي بنية يرتع فيها النسق ويجد له فيها منافذ كثيرة كالمناطقية والفئوية والطائفية والمذهبية، وهي كلها صيغ نسقية انحيازية وعنصرية وتمييزية صارخة، وقد يجد أصحابها صعوبة في تمثيلها شعريا ومهرجانيا ولكننا نجدها في صيغ أخرى كالنكتة مثلما ونجدها في السلوك الوظيفي وفيما يسمى بالفزعة والوساطة، ونجدها في خطاب الإنترنت ونجدها في صيغ رمزية كاللباس، وإن بدا اللباس محايدا وثقافيا لكنه ينطوي على مسكوت عنه مضمر تحت اللباس ويشف عن تحيز فئوي. وهي بكل تأكيد تسكن ثاوية في المضمر العميق الذي يظل كامنا إلى أن يجد له فرصة يشهر فيها عن نفسه.

كل ذلك كائن ويكون باستمرار، غير أن القبيلة برزت من بين ذلك كله وجعلت نفسها مادة للحديث و للنظر بسبب قوة الخطاب الناتج عنها، ويشهد على ذلك ما نجده في الإنترنت والفضائيات وعلى لوحات السيارات وفي الأشعار وفي كتب الأنساب وشجراتها، ولا شك أننا سنقول إن هذه لو اختفت وانتهى أمرها وتوقف الناس عن التفاخر القبلي لا شك أننا سنقول إن النسق سيبتكر له صيغة أخرى تعبر عنه وتمثل شروطه، وسأضرب مثلا يوضح هذه القضية.

وهذا المثل يتعلق بمصطلح (الخليجي) وهو المصطلح الذي أفرزته الطفرة النفطية، وهو تعبير ملتبس يحمل الشيء ونقيضه، حيث

هو في الأصل علامة على تحول ثقافي لمجموعة بشرية كانت منسية ومهمشة وكانت خارج إطار التاريخ والزمن، ثم نفحها الله بثروة درت عليها خيرا كثيرا في العلم والصحة والعمران وتحول أهلها من النسيان إلى الواجهة، وهذا أمر إيجابي جرى التعبير عنه بمصطلح (الخليجي) الذي يضم هذه الفئات جغرافيا وظرفيا ويوحد صفاتهم، ولم يكن المصطلح معروفا من قبل ولكن الظرف الجديد خلق صيغته الخاصة، وكان للأمر أن يمر حياديا وموضوعيا لولا المبالغة في تمثيل الشخصية الخليجية وجاءت خطابات وتعبيرات طاغية في غلوها حول تميز هذا الكائن النفطي الخليجي، وزخرت الصحافة في بعض مناطق الخليج في مرحلة ما قبل عام 1990 بخطاب غالى كثيرا في تمييز الخليجيين وتصويرهم بصور متعالية، وعزز هذا اعتماد السلوك الخليجي على المال حتى جاء من يظن أن المال يشتري كل شيء من قصائد الشعراء إلى نشر الكتب وكتابات النقاد والعلماء والأفكار والأقلام مثلما تشترى الأجساد والمتع وكل زينات الحياة، ومثلها شراء الذمم والسياسات والمواقف والإعلام.

كل ذلك جرى تحت مظلة مصطلح جميل الأصل وصادق المعنى ولكن جرى تشويه الجميل وتقبيحه مما استثار ردود فعل كاسحة ومؤثرة وجاء خطاب مضاد ينسب للخليجي كل الشرور وكل سوءات الزمن العربي والمحن العربية. والاثنان معا خاطئان ويمثلان صورا من التبادل النسقي في الإقصاء والعنصرية، مع العنصرية المضادة. هذه هي سيرة النسق حينما يأخذ أجمل ما فينا ثم يشوهه، ثم حينما يبني الفعل والفعل المضاد في صيغة تناسخ مستمرة وسلبية. إن النسق فيروس يهاجم أجمل ما فينا ويحول الجسد السليم المعافى إلى جسد مريض حتى ليكون معديا وكأنما هو مخزن أمراض.

وفي رواية أمبرتو إيكو (اسم الوردة) كانت الصفة الملازمة

للإسلام هي في وصفه بدين الكفار مع وصف المسلمين بالكفار، تماما مثلما كان الخطاب المسيحي الأسباني في الجوار الأندلسي المسلم يصف ثقافتنا بثقافة الكفار، مع أنهم يدرسون ثقافتنا ويطلبونها، ويحاكون أفعال أسلافنا ويتشبهون بهم، وتقليد شباب أوربا لثقافة أسلافنا هو ما دعا رجال الكنيسة إلى لوم شباب الأسبان على تشبههم بالكفار في لباسهم وفي لغتهم وفي مأكلهم، وهم يعنون بذلك ثقافة الإسلام وتقاليد المسلمين التي أغرت شباب أوربا في ذلك الحين بتقليدها ومحاكاتها لأنها هي الثقافة الطليعية حينذاك.

وهذا كله صورة لما يفعله النسق من تطوعه في تقديم مخترعات لفظية ومصطلحات تعبيرية تساعد الذات المنغلقة في تحصين انغلاقها وحماية نفسها من الآخر الذي سيبدو خصما وستبدو ثقافته خطرا يجب التمترس ضدها حربيا ومصطلحيا وسلوكيا. وكل حالة انغلاق سوف تخلق بيئة يرتع فيها النسق غير مراقب وغير منقود ويجري تسويقه بوصفه حقيقة فطرية ومنطقا قطعيا.

ولم تكن النسقية قط اختراعا قبائليا والقبيلة ليست هي ما أنتجه، ولكن الذي نمر به اليوم ثقافيا هو أننا نشهد حالة ثقافية نادرة جدا وخطرة جدا، وفيها يتم تجيير أجمل ما فينا ليكون من أقبح ما فينا، ويتم تحويل ما هو ثقافي وتاريخي وإنساني، يتم تحويله إلى قيمة عنصرية تحيزية حتى ليصير إقصائيا، ونحن نشاهد كيف تتسع صيغ الإقصاء من مستواها البسيط إلى مستويات شديدة التعقيد، ولقد كان التفريق والتمييز ابتدأ فيما بين البدوي والحضري حيث يسخر كل واحد منهما من الآخر وكنا نشاهد هذا في النكت وفي التمثيليات، ونتذكر هنا تمثيلية عبد العزيز الهزاع عن البدوي الذي ركب الطيارة، ثم تصاعد الأمر ليكون بين القبيلة وغير القبيلة ثم صار بين القبائل ذاتها حيث صارت كل واحدة تصعد نفسها فوق الآخرين، وجاءت الفرص

التعبيرية المتاحة إعلاميا في الفضاء وفي الإنترنت وفي مهرجانات المزايين، وظهر المحبوس وبمثل ما كان ظهوره شديدا وعاليا فإن ردة الفعل عليه صارت شديدة وعالية. ومع التسليم التام بما يحمله مهرجان المزايين من قيم ثقافية واجتماعية عالية ونبيلة ومثل ذلك مسابقات الشعر وحقوق الهوية الكريمة، وهذا كله لا يسبب مشكلة ولا يصنع ردة فعل، وأنا شخصيا أستمتع حقا بمنظر الإبل وهي تلاعب الريح في مشيتها وكأنما تكتب تاريخا للبشرية في الخيال وفي الهوية، ولكن الذي يستنهض ردود الفعل الناقدة هو انحراف الاهتمام هنا من قيمته الثقافية إلى قيم أخرى فيها تمييز أو إقصاء.

إن الوعي بالقبيلة هو وعي ثقافي بالدرجة الأولى ولكن لا بد من ملاحظة الشرط المنهجي في تعريف الوعي، وهو أننا كلما زاد وعينا بشيء وتجاوز هذا الوعي حدوده الواقعية فإن ذلك سيخلق وعيا مضادا ويحفز رد فعل عكسي على درجة مماثلة في الحدة.

ومع شأن القبيلة نلاحظ وجود وعيين متناقضين حولها، أولهما وعي بها والآخر وعي ضدها، وحينما كانت القبيلة محايدة في مرحلة ما بعد تأسيس الدولة السعودية الثالثة، واستقرار الدولة إلى ما قبل عشرين سنة من الآن وهي المرحلة التي لم يكن هناك نقد للقبائلية لأن الوعي بالقبيلة حينها كان ثقافيا وإنسانيا أي محايدا وغير إقصائي، ولكن حينما خرج الوعي القبلي عن هذين الشرطين وتحول إلى وعي نسقي جاء النقد وكثرت الصيحات حوله. إن الوعي يخلق وعيا مجاريا له والبنية تخلق بنية محايثة لها، وتتحول العلاقة بين القطبين إلى علاقة سلبية كلما طغت عناصر السلب على الوعي الأولي.

وسأقف في المبحثين التاليين على صور من التقاطع النسقي في العنصريات والعنصريات المضادة.

8 ـ العنصرية الثقافية

البحث في الأنساق هو بحث في الذهنية البشرية ثقافيا وسلوكيا، وكم هو مذهل أن نكتشف كم نحن نسقيون وأن هذه النسقية كانت من أخطر وأدوم الدروس التي نتلقاها في حياتنا كلها منذ مراحلنا الأولى وتستمر معنا، وما نسيت قط ذلك اليوم الذي ظهرت فيه قصيدة (الحب والبترول) لنزار قباني عام 1961 وقد كنا في الثانية متوسط وقد أتى بها أستاذنا صالح السمنان، وقرأها علينا في الصف ثم أملاها علينا وكتبناها على أوراق دفاترنا، وكان يمليها علينا من مجلة لعلها الآداب البيروتية، وقد استعارها من الأستاذ عبد الرحمن البطحي ـ رحم الله الجميع ـ، وكنا فرحين بالقصيدة نرددها ونحفظها ونشيعها بين أناسنا، لقد كان في نفوسنا أشياء وكان النص يؤجج ما في النفوس ويشفي غيظها، وهو يفعل ذلك ولا ريب، وفي القصيدة معان سياسية وتوبيخ قومي أكيد، غير أن نزار قباني وهو يفعل ما يفعله قوميا يرتكب أخطاء نسقية تفسد مقاصده السياسية الناقدة، وهو لم ينتبه لذلك ولا نحن انتبهنا، لقد كان النسق يفعل فعله فينا كلنا دون أن نلحظ ذلك، ولم يكن لدينا من الوعي النقدي الثقافي ما يكفي لكشف لعبة النسق وتحايله على الجميع، واندس القبيح النسقي من داخل الجميل الشعري وألهتنا الجمالية والشعار السياسي عن اللحن الثقافي المشين، وكنا نتشرب هذه العيوب ونعيد إنتاجها ومن ثم نعزز من مفعوليتها.

لقد كانت القصيدة تشتمنا نحن كأشخاص وكبشر، وتشتم ثقافتنا وتاريخنا الذاتي وتعيرنا بعيوبنا الخلقية وأمراضنا القدرية وبرموز حياتنا كالجمل والصحراء والخيمة والوشم ثم البترول، مثلما عيرتنا بأمراضنا كالجدري الذي يأكل سحنات وجوهنا، وهذه عنصرية ثقافية تأتي من التعالي الثقافي العربي على كل ما هو صحراوي وما تحمله الصحراء من سمات وعلامات وخصائص. وكأننا نحن من صنع تلك الظروف

وليست قدرا علينا وتاريخا مكتوبا في بيئتنا. كما جعلت رموزنا عيوبا وقبلنا نحن بذلك وتغنينا مع الشاعر بها.

لقد كان نزار قباني غاضبا سياسيا وكنا مثله، والغضب صحيح ومبرر وموضوع القصيدة واقعي وصحيح أيضا، وهذا ما أغرانا بها حتى ضيع أستاذنا حصة دراسية كاملة لكي يملي علينا النص في عقر دارنا (المعهد العلمي) وكنا نشعر أن النص يتكلم عنا ويسفك غضبنا، ولكن النص يقول[8]:

أيا جملا من الصحراء لم يلجم
ويا من يأكل الجدري منك الوجه والمعصم
ويقول:
ولن تتملك الدنيا بنفطك وامتيازاتك
وبالبترول يعبق من عباءاتك....
فأين ظهور ناقاتك
وأين الوشم فوق يديك
أين ثقوب خيماتك
أيا متشقق القدمين.

تأتي هذه الأبيات وسط أبيات أخرى، والفرق بين هذه الأبيات وباقي القصيدة هو الفرق بين ما هو عنصرية ثقافية منحازة وتهميشية وإقصائية، وبين ما هو شعري وجمالي ونقد سياسي، وما كنا نفرق وقتها بين الاثنين وتشربنا النسقية بشفاعة الجمالية والنقد السياسي.

لم يكن نزار يقصد أن يشتم الثقافة والناس البسطاء، وكل ما في

---

(8) للنص الكامل انظر ديوان نزار قباني: حبيبتي 164، الناشر المؤلف نفسه، بيروت 1964

وعيه هو أنه يكتب نصا سياسيا معارضا وناقدا لسلوكيات نرفضها نحن قبل أن يرفضها هو، وعدم الرضا عن سلوك شاذ هو ما برر كتابة القصيدة وهو ما شفع لها بالترحال والتنقل من بين صفحات المجلات إلى دفاتر طلاب في السنة الثانية المتوسطة ثم إلى رؤوس الحفظة والرواة.

ولكن. . .

ومع كلمة لكن تأتي أسئلة الوعي النقدي، وهو ما يمكن أن يكشف لنا اللعبة النسقية حيث تراوح النص بين هجاء سياسي لسلوك شاذ، وهو أمر صحيح، وبين انحراف نصوصي يفضي إلى عنصرية ثقافية حيث جرى شتم الرمز الثقافي الأصلي لبيئة إنسانية كاملة ولتاريخ مديد، حتى صارت ملامح البشر وظروفهم الحياتية مادة للسخرية والشتم.

وهذا يدفع بنا إلى سؤال عريض حول الموقع الذهني للجزيرة العربية في الذاكرة الثقافية عربيا وأوربيا، وهو موقف متعدد الصور ومتضادها، ففي حين كانت الجزيرة هي المرجع الثقافي للأمة عبر الاحتجاج بلغتها وبلغة باديتها حتى صار ذلك هو المعجم النحوي والدلالي للغة الحضارة في بغداد وهو الحجة المعتمدة، ولكن جاور ذلك تياران حضريان أحدهما شعوبي يحقر من العرب، وآخر ثقافي يتندر على ثقافة البادية وسلوكيات الأعراب، وهو يملأ كتب العباسيين حول نوادر الأعراب، والأعراب في تلك الكتب يلعبون دورين متناقضين أحدهما يمثل الحجة اللغوية كمرجعية أولى وكشاهد حاسم، والآخر تندري يعطي صورة عن بدائية الأعرابي وفطريته حتى ليكون كائنا فكاهيا أكثر مما هو كائن ثقافي.

ولم تغب هذه الصور بازدواجيتها الإيجابية حينا والسلبية أحيانا أكثر حتى اليوم، وكلمات من مثل أعرابي وبدوي وصحراوي هي من

المترادفات الثقافية الشائعة في كل الخطابات بحمولات متضاربة بين المديح والتهكم حتى لم تعد نقية أبدا وصار البعد العنصري فيها لازما دلاليا وقسريا فيها، وحينما جاء النفط جاءت مرادفات تصاحب تلك من مثل خليجي وشيوخ النفط وبترو دولار- وهو من تعبيرات فؤاد زكريا ـ، والفقه البدوي ـ كما قال الشيخ محمد الغزالي[9] رحمه الله ـ.

وهذه الصيغ التعبيرية ليست مصطلحات كما قد نتوهم ولكنها مترادفات لفظية معناها الصحيح هو: الدولار البدوي والإسلام البدوي كما الفقه البدوي، والذي جرى هنا أنهم ينسبون ـ دون وعي ـ إلى البادية كل أنواع الخروقات الثقافية حتى لتصير السمات البيئية الثقافية والتاريخية تصير جذورا تشخيصية وإذا كنت بدويا صار مالك بدويا وصار فكرك بدويا وصرت كائنا ثقافيا محكوما عليه بحمل العلل السلوكية قسريا وإذا حصلت انتكاسات فكرية أو سياسية تكون البداوة هي السبب ـ حسب التفسير العنصري هنا ـ وهو تفسير يلغي الأسباب الموضوعية ويقوم على نسيان السيرورة التاريخية ودور البنى الكلية لحضارات المدينة من نشوء الفلسفات والأفكار المتعدد منها والمتطرف والمنفتح والمنغلق بدءا من جمهورية أفلاطون وهي النص الفحولي العنصري المغلق ضد النساء والعبيد والذي ينزع الإنسانية عن كل ما هو آخر وأجنبي، وانتهاء بنازيات أوربا وعنصريات الاستعمار، وهو ما يغيب عن التحليل هنا تحت ضاغط العنصرية الثقافية التي تنسب للمخلتف عنك كل الشرور وتخص نفسها بكل الحسنات.

هذه عبارات ترد وسط خطابات فكرية ونقدية وفقهية مثلها مثل قصيدة نزار، والجامع بينها كلها هي أنها ترد في سياق الجدل الثقافي،

---

(9) وردت في كتابه: السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث، دار الشروق، بيروت / القاهرة 1989.

وهو ينشأ في الأصل عن سبب صحيح ويقوم على حوار افتراضي مطلوب لكنه ما يلبث أن يجنح إلى تحميل الفكر بحمولات موروثة ومجلوبة من المخزون النسقي الغائر في النفوس فتأتي صيغة الفقه البدوي وصيغة البترو دولار (الدولار البدوي) وإسلام النفط (الإسلام البدوي) من رجال كبار حقا، اثنان منهم اشتركا في الإقامة سنوات في دول الخليج وشاركا أهل البلاد حياتهم ومشاعرهم، ومع هذا ظل الشعور العميق عندهما معا هو شعور ينطلق من تكوين أولي يؤسس لتفريق عنصري بين حضارة مدنية ترى لنفسها التفوق وبين بيئة صحراوية انغرس في ذهن كل من الثلاثة معنى قديم بدونية هذه البيئة، حتى إذا ما جاء النفط فإنه يتحول إلى جمل جديد وإلى معنى صحراوي مستمر يعين ويستعين به الثلاثة على تدشين عنصرية جديدة ترث العنصرية التمييزية القديمة، وإلا ما العلاقة بين البادية والفقه ونحن نعرف تاريخيا أن الفقه المتشدد ولد في أحضان الأنهار والمدن الحديثة والبيئات الفلسفية المبكرة في بغداد وفي دمشق، كما أن الدولارات ودورها في اللعبة السياسية لم تكن من اختراعات النفط ولا هي وليدة الزمن النفطي، ويكفي أن نتذكر تواريخ الأمم وسياساتها منذ أول ديموقراطية إغريقية إلى آخر إمبراطوية معاصرة، ويكفي أن الدولار أمريكي وهويته السياسية مصنوعة في بلد الحضارة والتكنولوجيا، وهذا لا يعطي مبررا علميا للمصطلح ويعزز فقط البعد العنصري النسقي لهذا اللحن الثقافي، ويجعل الفكر هنا تعبيريا وليس اصطلاحيا مثله مثل النص الشعري حيث يتشعرن.

وفي حالة الأمثلة الثلاثة نلحظ وقوعهم كلهم في مأزقين منهجيين هما:

أ ـ الانطلاق من منطق وهمي يفترض أن المختلف عما يرونه هو بالضرورة تخلف وتقليدية.

ب ـ أن البداوة في تصورهم هي في كنهها عنصر رجعي غير تقدمي، وكلما حصل سلوك متخلف حسب نظرة هؤلاء فإنه سيوصف بوصف بدوي، انطلاقا من نظرتهم للأشياء بهذه المعايير.

إن العنصرية الثقافية ذات وجوه متعددة وهي عمياء بالضرورة لأنها لا تدرك خطأها، وهناك دراسات حديثة تثبت أن التشدد والتطرف إلى حد التكفير هو شأن ثقافي عام له شواهد خطيرة لدى كل المذاهب والفرق والطوائف دون استثناء وليس محصورا في حد جغرافي ولا تاريخي ولا عقدي، وهذا ما كان يتطلب من الباحثين النظر في حركة الأنساق الثقافية مع الاحتراز من الوقوع في مصيدة الهويات البيئية وهو مأزق منهجي يجعل البحث مشروعا في الأخطاء في حين يطمح لأن يكون مشروعا في النقد والكشف. أو هو العمى الثقافي كما سنشرح في المبحث التالي.

9 ـ العمى الثقافي

تتحرك العنصرية الثقافية في خطوط متقاطعة، ولو استعرضنا الصورة العالمية لنظرات الشعوب بعضها لبعض لهالتنا العبثية المطلقة في تصورات الذات للآخر، فالأوربيون يرون أن العرق الآري أرقى من غيره، ويرجحون قدراته العقلية على العرق السامي العاطفي، وفي السامية يرى اليهود أنفسهم أرقى من بني عمومتهم بل أرقى من الشعوب الأخرى كافة، ولدينا نحن تفضيلات تبدأ من تمييز ثقافي يستعلي على البداوة ويقسم الشعب العربي تقسيمات طبقية تأخذ بتفضيل الذات على الذات الأخرى وزعم مركزية حضارية لها علو عقلي وطبقي، ولا يقف الوضع عند هذا الحد فأنت إذا ما رأيت التقسيم العربي بين بلدان العرب وشعوبهم فإنك سترى داخل كل شعب

تقسيمات ذاتية بين منطقة وأخرى، وتأتي المدينة على رأس التقسيم إذ كلما صارت المدينة وأهلها أكثر تقدما على المستوى المادي والمعاشي رأى أهلها أنهم تبعا لذلك أرقى حضاريا وعقليا وسلوكيا. وفي مقابل ذلك كله فإن الشعوب ذاتها ترد المكيال باستهجان من استهجنهم فأوربا وشعوبها وثقافاتها هي في موقع تقبيح عريض تاريخيا ومرحليا حيث هناك إشارات لربط اللون الأشقر بلون الخنزير وبأخلاق الخنازير وهناك تفضيلات للون الأسود تجعل العرق الأفريقي يفوق غيره وهي منتشرة في كثير من أدبيات أفريقيا وعند بعض المهاجرين في أمريكا وأوربا.

ولسوف تدخل الألوان بدرجاتها في هذه التقسيمات فالأبيض درجات والأسمر درجات والأسود درجات، حيث سترى اللون الأشقر والعيون الزرق هي الأرقى في زعم الآريين، وسترى دعاوى حول لون بشرة مريم عليها السلام وكذا لون السيد المسيح، بين لون أشقر أوروبي تعكسه الصور والرسومات في الكنائس الأوربية، ولون قمحي أو بني وحتى أسود في بيئات أخرى، وكلها تزعم أن اللون هو النسب بينهم وبين السيد المسيح وأمه العذراء، حسب تفضيلات ينتسبون إليها وينسبونها لأنفسهم.

ولذا فإنك سترى تفضيلات طبقية أساسها لون البشرة، وستجد أن اسم سيدنا آدم سيكون مصدره لون أبي البشرية حيث سيتشكل اللون حسب لغة المتحدث ولون هذه اللغة، ويتحول اللون قيمة حضارية تفضيلية ومادة عنصرية جذرية.

ويشمل التقسيم الطبقي الأفكار والآراء كذلك، حيث ستصبح الأفكار مادة للتمييز العنصري وتصبح قيمة ثقافية نسقية وسيكون المتشابهون في تصوراتهم الدينية أو الثقافية هم الأفضل وغيرهم سيخرج شيئا فشيئا حتى يصل إلى النفي الكلي والطرد.

كل ذلك في لعبة متقاطعة لو أنك نظرت فيها كلها مجتمعة وأقمت

الحجة حسب مقتضاها لدى كل طرف لخلصت إلى واحدة من نتيجتين، إما بأن يصبح كل جنس فاضلا ومتفوقا على كل من سواه، فاضلا في لونه وفي معتقده وفي مستوى عيشه، سواء بسواء وشاملا بلا استثناء بما إن كل جنس يقول عن أفضلية جنسه، ولا أحد يقول بدونية ذاته ولا حتى بحياديتها، وإذا صدقت ما يقوله كل طرف عن نفسه فإنك لن تجد جنسا ساقطا في هذه الحالة حسب دعوى الذات عن ذاتها، وهنا ستسأل عن الدعوى وكيف ستكون هذه الدعوى كلية شائعة بلا قياس. . .؟؟. أو أنك ستقول إن الجميع ساقطون في كل أمر من أمورهم بدءا من لونهم وانتهاء بأفكارهم وذلك إذا صدقت ما يقوله هذا ضد ذاك.

وقد تلجأ إلى حل ثالث تكتشف معه ـ ويا للهول ـ أن البشر سواسية وأن لا جنس أفضل من جنس ولا عرق أرقى من عرق، وذلك إذا ما نظرت إلى المعادلة من وجهيها معا، وقارنت بين دعاوى التميز العرقي ومعها دعاوى دونية الآخرين، وبين نقض كل دعوى لأختها مقارنة بقول الطرف الآخر عن نفسه وعن غيره فيما بين تفوق للذات ودونية للآخر، وبما إنه لا يمكن تصديق طرف من الدعوى وتكذيب الطرف الآخر وهذا بالضبط ما ينهي المعادلة بنتيجة صفرية تسلب حق الادعاء وتنسخه.

ولعل الأكثر فداحة أنك ستجد هذه التقاطعات عند الأفراد بذواتهم، ولقد غذاها الشعر تغذية مفرطة حيث تأسس فن المديح ليكون أكبر أبواب الشعر العربي وهو فن يقوم على تمييز الفرد الممدوح وجعله خير من ركب المطايا وهو أندى العالمين بطن راحة، كما قال جرير في عبد الملك، والاثنان يعلمان كذب هذا القول ولكنهما يتواطآن على قبوله ومن ثم تأسيس النسق التمييزي الفردي الذي هو فرع عن تصور كلي ابتدأ بتفضيل الذات الجمعية في شعر الفخر وامتد

ليميز الذات المفردة بعد أن تميزت الذات الكلية، وهو تمييز يقوم على نفي الآخر المفرد مثلما ينفي الآخر الجمعي، ولا يستقيم فن المديح إلا بوجود فن الهجاء حيث يأخذ النسق شرطيه في التناسخ، كما شرحت في كتاب النقد الثقافي.

هذه ثقافة ليست قديمة ورجعية ولكنها ثقافة كونية وفي الخطاب السياسي اليوم ما يعيد صياغة الخطاب الشعري عندنا والملحمي عند اليونانيين، وحينما استقال توني بلير صيف 2007 خطب في شعبه مودعا وكانت خطبته قصيدة انجليزية حديثة لا تختلف عن قصيدة عمرو بن كلثوم، وكأنما هي ترجمة لها، حيث أشار بلير إلى أنه يترك بريطانيا وهي أعظم أمة على مر التاريخ وأن لندن أعظم مدينة في العالم اقتصاديا وسياسيا، ولقد كانت صيغ فعل التفضيل هي الأكثر تواترا في كلمته أكثر من أي صيغة لغوية أخرى تماما مثل جرير أمام عبد الملك.

على أنك ستجد في بريطانيا نفسها تفضيلات عنصرية ودينية وثقافية فيما بين التكوين الكلي للشعب من اسكتلنديين وإيرلنديين وويلز فما بالك مع المهاجرين وأصحاب البشرة المختلفة والدين المختلف، لدرجة حدوث إشكال سياسي إذا ما كان رئيس الوزراء كاثوليكيا، وهو ما يسبب مشكلة مع كون ملكة البلاد هي رئيسة الكنيسة المنشقة على سلطة روما، وهنا تكون المرجعية الرمزية لرئيس الوزراء متناقضة مع الوضع الرسمي للبلد وملكته الرمز. وهو إشكال يدخل في معجم التمييز الثقافي بين المختلفين.

تمر الثقافات كلها في كافة ظروفها ومراحلها بتقلبات عنصرية حتى لتصاب بالعمى الثقافي حيث تتناقض مع كل ما هو معلن من مبادئ ومثل، بدءا من جمهورية أفلاطون وهو أول تسجيل فلسفي للطبقية والعنصرية وتهميش الآخر إلى نظريات صراع الحضارات ودونية الشعوب والأعراق، ولن أنسى جلسة صارت لنا صيف 1979 في جامعة

كيمبرج في بريطانيا مع باحثين ألمان راح أحدهم يتحدث عن قصور العقل العربي وضرب مثلا بمسعى يقول إن ألمانيا سعته لتدريب كوادر أردنية على التكنولوجيا الحديثة وراح يحدثنا عن فشل المهمة مسببا ذلك بزعمه عن عجز الأردنيين بوصفهم عربا عن تمثل الدرس التكنولوجي، وهو زعم فتح أبوابا عريضة لنقاش امتد بيننا مدة أيام المؤتمر الثلاثة دون أن نتمكن من إقناعه بعنصرية تفكيره وانغلاق تصوراته.

وإذا قلنا هذا كله عن تمييز طبقي أوروبي ضد بعضهم بعضا ثم ضد ثقافتنا فإن ثقافتنا ذاتها تحمل تمييزاتها ضد الآخرين ولنتذكر تعبيرات من مثل بربر وعجم على غير العرب وعبارات من مثل بدوي / صحراوي / صعيدي / حمصي / أو تعبيرات من مثل خليجي إذا قالها مصري، أو كلمة مصري إذا قالها خليجي، وهكذا إلى ما لا نهاية.

تتداخل الأنظمة الثقافية والذهنية حتى ليكون المرء وتكون الثقافة معه في موضع الضحية والجلاد في آن واحد، وفي موضع المفضول والفاضل معا وفي آن، مثلما هو في موضع العاقل المثالي في معلن خطابه والعنصري الطبقي في مسلكه وفي مكنون خطابه، وهو مكنون يتسرب كلما احتك أمر بأمر لتقدح نار الضغينة والعنصرية.

وما موضوع القبائلية من جهة والشعوبية من جهة أخرى أوالطبقية الثقافية والتمييزات العنصرية إلا صور تعبيرية عن كينونة بشرية ما تغيب إلا لتحضر ولا تحضر إلا لتجلب معها تاريخا من الطبع البشري المتكرر وإن بصيغ شتى.

والثقافة هنا تقع في إشكال معرفي يأتي من التالي:

أ ـ من اختلف عنك ولا يملك صفات تماثل صفاتك وخصائصك فهو ـ إذن ـ أقل منك: الغني مع الفقير، المثقف مع العامي، الأبيض

مع الأسود، وخذ القبائل والشعوب والعائلات الكبيرة والطبقات التي ترى نفسها عليا، وهلم جرا. بما إنه وهم ثقافي يتلبس لبوس اليقين المطلق.

ب ـ يتراءى للمرء أن منظومته القيمية هي ذات ارتباط عضوي بقيمته الإنسانية، وهذه المنظومة القيمية الافتراضية هي العامل الأول في مقياس الرفع والخفض، وكل قيمة أخرى تصبح حينئذ علة للدونية، ولقد رأينا أمثلة تجعل من استخدام الجمل كوسيلة مواصلات علامة على التوحش وهو ما قال به ابن خلدون وقاله وريثه الحديث نزار قباني، ولقد ذكرنا المثالين من قبل، ومثلهما كان لأحد مشائخنا حديث مسجل عن رحلة له إلى أمريكا وصف الأمريكيين بعدم الذوق لأنهم يأكلون اللحم مع فطور الصباح، وهذا وذاك كلاهما ينطلقان من مرجعية ترى المختلف عن الذات ناقصا ودونيا، والذي لا يأكل مثلما تأكل يصبح ناقص الذوق في تصورك.

حينما لا ترى الذات ذاتها فإنها لا ترى عيوبها وحينما تنكر الذات على غيرها حقه في الاختلاف في تبادل مشترك بين الأطراف فهذا هو العمى الثقافي.

الفصل السادس

الأصول

1 ـ الداروينية الجديدة

تطرح نظرية الداروينية الجديدة مقولة (التطور السيكولوجي) أي أن البشر في كل مكان وزمان يولدون محملين بقدرات متماثلة أي أن الخصائص البشرية كونية وعمومية، من دون فروق وراثية أو عرقية، وأن الفروق تحدث بناء على ما يمر عليهم من ظروف وتحديات وعلى نوعية استجاباتهم الفردية أو الجماعية لما يواجههم، أي أن المزايا ليست وراثية ولا عرقية[1]. وهذا قول يسهل تصديقه عقليا ومنطقيا، غير أن الثقافات ـ كل الثقافات ـ تقول بعكس ذلك، وتقول إن البشر غير متساوين من حيث الخصائص الوراثية العرقية، وابتكرت الثقافة مقولة (الأصل)، وهي خاصية وراثية افتراضية تجعل المرء يؤمن بأن له موروثا يختلف به عن غيره، وأن موروثه ذو خصائص تميزه وتترقى به، وصارت كلمة الأصول عقيدة ثقافية صارمة الدلالة، وما جاءت مقولة الداروينية الجديدة إلا رد فعل على ما انتشر علميا وثقافيا عن تميزات عرقية تفترض مزايا ناس على ناس وجنس على جنس وذكور على إناث وشعب على شعب، وهي مقولة مدعومة ببعض الدعاوى

---

(1) Eriksen; Ethnicity and Nationalaism 5.

العلمية مثلما أنها عقيدة ثقافية تجعل فكرة الأصل وكأنها حقيقة مطلقة لتعني التفوق والمرجعية التفضيلية.

2 ـ الأصل ينسخ الأصل

حينما تقول الثقافة بفكرة الأصل، أي الموروث السلالي والعرقي الذي ينسب للأسلاف بصفات ومزايا متصلة ومتناسلة، حينما تقول هذا فإن الافتراض يقوم على جملة تناقضات عميقة، أولها أن الصفات التي تنسب لمعاني الأصول هي صفات مشتركة توجد عن كل الناس ويدعيها الجميع، من مثل الشجاعة والكرم ودعوى صفاء العرق أو السمو العقلي والخلقي، وهي دعاوى باحتكار شيء عام ومشترك ويشيع بين الكل مما يلغي تميز أحد على أحد فيه، ولا يمكن تجييره للأصل الوراثي. وثانيا فإن كلمة الأصل هي نقيض لذاتها، فالناس ـ كل الناس ـ تؤمن أن البشرية من مصدر واحد فالمؤمنون يقولون بآدم وغير المؤمنين يقولون بنظرية التطور المادية في تحول الكائن الحي من حال إلى حال حتى استقر على أنواعه المشهودة، والمؤمن والملحد هنا يتفقان في جعل الأصل واحدا، وهذا معنى يقف عائقا ضد مقولة الأصول الثقافية، والحادث هو أن المقولة تلغي ذاتها حين تتنكر لمعنى الأصل الواحد المشترك بشريا، وتحل محله معاني تمييز وتفوق افتراضية ثم تنسبها للأصول، ولقد وقفنا في الفصل الأول على ثنائية (النسب / الحسب) حيث جرت اللعبة الثقافية بعقد تزاوج بين النون والحاء لتكون الكلمتان في تجاور قسري بحيث يكتسب النسب قيما معنوية وعنصرية تميز العنصر وترقيه بأن تجعله ذا حسب، أي محتكرا للمنظومة الأخلاقية ومختلفا بها، وأهل الحسب والنسب هم الفئة التي تملك الحق في التميز والعلو وترى أن غيرها ليس أهلا لذلك، أي أنها تسقط نسب الآخرين بدعوى خلوه من الحسب، وإن كان النسب حقا طبيعيا يتساوى

فيه البشر، ولكل أحد من الناس أب وأم وقبلهما أجداد وجدات ولا وجود لأحد ليس له نسب كهذا، ولكن الثقافة تمد طلاب النسق بأن توحي لهم بأن نسبهم مختلف عن أنساب غيرهم بما إنه يملك حسبا، وهنا تأتي دعوى الأصول الوراثية، وتأتي معها مقولات التميز العرقي والعنصري. وهي لعبة ثقافية تناقضية تعتمد على مبدأ العمى الثقافي لتتجاوز به المساءلة، ويجري نوع من التسليم المطلق حتى ليستقر معنى (الأصول) وأبناء الأصول وأهل الحسب والنسب في تجاور دلالي وفي إطلاق للمعنى دون تمحيص، وتمد الثقافة برصيدها الشعري والسردي، تمد هذا المعنى وتغذيه حتى ليصبح شرطا يرسم علاقات الناس ويقرر مصير أحكامهم وتصرفاتهم، وتصبح العائلات أيضا ذات حمولات تأسيسية وتتسمى بمعاني افتراضية كبرى، وكلما زاد ثراء العائلة أو اكتسبت جاها ماديا أو ثقافيا صارت تمنح أعضاءها وسلالاتها شحنات من الغبطة بما للسالف منهم من فضل يسبغ ببركاته كل اللاحقين حتى ليكون ذلك شهادة عليا لهم بتميز في الدم والعرق ويسمى ذلك حينها بالأصل، ويصير معنى ثقافيا يتأسس في المصطلح اللغوي، وأول ما يفعله هو إلغاء المعنى الأصلي للأصل، ولا يصبح الأصل أصلا لأن أحفاد آدم وحواء لا يرون أنفسهم متساوين كما كان أبواهما متساويين، ومهما قالت الداروينية الجديدة عن مفهوم التطور السيكولوجي، وهو أن الناس يتطورون بناء على ما يحيط بهم من ظروف وما يتوفر لهم من فرص، وكما يولدون متساوين في القدرات فإن القدرات تتحرك حينما تتلقى تحفيزا فعالا أو تحديا يدفع للعمل والمواجهة وينبش القدرات الداخلية لتعمل عملا هو وليد هذه التفاعلات وينتج عنه تميز بما إنه صفة لما يفعله المرء وليس لما ورثه من صفات تنتسب لأفعال أجداده، ويفعل الأجداد أفعالهم بسبب تلك التحفيزات، ولكن الأحفاد يتجاهلون ذلك لأن النسق الثقافي يمدهم ببديل يريح النفس الأمارة بالسوء.

3 ـ الشيخ سالف

أبدأ بهذه الحكاية المفترضة، وهي أن رجلا فاضلا اسمه (سالف) نشأ في جو من الحياة العادية في جوع وخوف، ولكنه انتصر على جوعه وذله بشجاعة فؤاده وكرم يده، وقاد حياته بالسيف من جهة والأريحية من جهة ثانية وصار له ولد كثير، وبعد موته خلفه بنوه وكانوا أبناء عز وجاه سببه شجاعة أبيهم وكرمه، ولم يكونوا يعرفون عن ماضي أبيهم في الكدح والمكابدة، وكانت صورة الأب الشجاع الكريم هي المعنى الباقي في نفوسهم، ومع الزمن صار لديهم ولدى أبنائهم حس بأن الشجاعة التي اتصف بها أبوهم لم تكن نتيجة لعمل وكدح منه من بعد جوع وذل، ولكنها تبدت للأولاد، وللأحفاد بشكل أشد، تبدت وكأنها ميزة في العرق والدم، وصار بنوه وسلالتهم يشعرون بأن دم جدهم الشيخ سالف هو دم نبيل وشريف وراق، ومن ثم فإنه يتفوق عرقا ونسبا واسما وتاريخا وذاكرة على كل من سواه، وصار لدى البنين تصور أنهم عرق الشجاعة والكرم ـ مع أنهم لم يكونوا كلهم على صفة واحدة عامة من حيث الكرم والشجاعة، ولكن اسم أبيهم ظل يحمي سمعة السلالة وظل ينمو مع نمو السلالة وتكاثرها لتكون له قيمة رمزية انتقلت إلى الأشعار والحكايات وصارت مادة للتباهي والتعريف الاجتماعي عن ذرية الشيخ سالف.

ونسي الأبناء مع الزمن أن أباهم كان رجل كدح ونصب وأنه أدرك ما أدرك بعمله وبعرق جبينه ولم يكن ذلك وراثة عرقية عن سالفيه، كما أنه لم يورث خلفه دعوى شعرية، ولو بعث من قبره لتعجب من فعل ذريته، وكيف أنهم ميزوا أنفسهم بالدعوى وبالادعاء وتوهموا أن المجد يورث وليس يصنع.

إن حكاية الشيخ سالف هذه هي حكاية رمزية تدل دلالات معنوية ذات مفعول اجتماعي ملموس، ونحن نعرف أن صفتي الكرم

والشجاعة هما صفتان اجتماعيتان لهما اعتبار اجتماعي وثقافي خاص جدا، يقال هذا في الأشعار وفي الحكايات، وكثيرا ما تصيران ميزة يبلغ التباهي بهما مبلغ التصور بأنهما خاصية تخص فئات ولا تبلغها فئات أخرى.

وأنا لن أقول إن القبيلة كمفهوم وكنظام رمزي وثقافي تتقلص إلى هذا الحد ولا أقول إن مثال الشيخ سالف نموذج حصري لها، ولكني أقول إن حكاية أبناء الشيخ سالف ذات دلالة على تصور نمطي يجنح إلى حصر الصفات في العرق ويتناسى الدور العملي في كسب الصفات وعمومية هذا الدور في مقابل خصوصية مفترضة.

هذه خاصية واحدة ولها أخرى تتعلق بكيفية التوالد الافتراضي بحيث يظن أبناء الشيخ سالف أن انتسابهم لهذا الرجل هو ميزة كونية وأخلاقية وعرقية، ويجعلون سلسلة النسب المحفوظة والمدونة قيمة عضوية بحد ذاتها، بحيث لو جاء أناس لا يحفظون سلسلة نسب مماثلة، أو لا يشهد لهم المجتمع بسلسلة نسب محفوظة فإنهم بهذا يصبحون خارج النموذج الفاضل ويكونون فئة مفضولة، ويخرجون تبعا لذلك عن منظومة الصفات التي يقول بها أبناء سالف وأشباههم.

فهل هذا يعني أن القيم الفضلى تنحصر في نظام من النسب المدون، ومعه نظام من الصفات المفترضة لهذا النسب. . . ؟؟؟!!!!

هذا هو أصل الإشكال في تصور الفضل والتميز، ثم تبعه نظام ثقافي ترميزي ينبني على الموروث الإبداعي ويبرز فيه عنصر المديح الشعري وعنصر الفخر ويقابلهما عنصر الهجاء، وهي تأسيسات عقلية وذوقية تفرض صفات مطردة، تقوم على فرضية النسب الحسب، وتعززه ذوقيا مثلما تبرره عقليا.

المهم أن نبدأ هنا من التصور الذي يستطيع شرح البداية الافتراضية للتمايز في الأنساب وفي الصفات.

وإن كان الأصل البشري واحدا وهو كذلك فهذا يعني أن كل إنسان من بني آدم لو وضع في ظرف مماثل لظرف الشيخ سالف فسيكون مثله في الصفات، وهنا يحصل التساوي الطبيعي بين البشر.

ولكن....

ولكن... كيف يحدث التمايز...؟؟؟

إنه يحدث مع أبناء سيأتون لسالف، ويأتون للرجل الآخر الذي يماثله في الحدث، وسيرى الأبناء أن جدهم لم يكن يتماثل مع كل من تشابه معه في الظروف، ولكن الذي صار هو مزايا عرقية، وسيرون أنها مغروسة في الدم، وأنها ميزة تخصهم دون غيرهم ولذا فهي تميزهم.

إذن، كيف جاءت الفروق وكيف صارت التمايزات...!!!!

وهل الفضل مرتبط بالصفات بما إنها صفات، أم هو مرتبط بالنسب...!

ويترتب على السؤال سؤالان فرعيان هما:

أ ـ ماذا عن رجل لا تتوفر فيه صفتا الشجاعة والكرم، هل يخرج من منظومة أبناء الشيخ سالف مثلا، وتسقط عنه صفة النسب الفاضل...؟

ب ـ ماذا عن رجل ليس من بني سالف وليس له نسب قبلي مدون، وصار شجاعا وكريما مشهودا له بالصفتين، هل سيصبح من الفئة الفاضلة، أم أن النسب الافتراضي سيلاحقه ليمنعه من الأفضلية....؟؟؟

4 ـ لعبة الصفات

إن الخطاب النسقي يقوم على افتراضات أهمها نقاء العرق وهذا

النقاء يتمثل في صفات تأتي الشجاعة والكرم على رأسها. وعلى ذلك قصة رواها لي الصديق الدكتور حمد المرزوقي، وهي عن رجلين من عنيزة معروفين ومشهورين، أحدهما جزار والآخر وجيه قبلي ومن عائلة مهمة، وكان الرجلان صديقين، مع فارق في السن بينهما وفارق في التصنيف الاجتماعي، وكان الجزار في زيارة لبيت صديقه الوجيه ولمح ابنة الوجيه وكانت جميلة وفتية، ففاتح صاحبه للزواج منها، فرد عليه الوجيه معتذرا بكلمات كلها تهذيب وتلطيف، ولكن الجزار شدد في الطلب على الوجيه وأصر عليه لمعرفة سبب رفضه، وحينما أعيت الوجيه الحيلة في صرف صاحبه الجزار، اضطر أن يقول له: يا صاحبي، أنتم لا تصلحوُن لنا ونحن لا نصلح لكم ولا يتناسب بعضنا مع بعض، ورد على سيل أسئلة صاحبه الجزار بأن قال له: نحن شيوخ وأنتم لستم شيوخا (وكلمة شيوخ في هذا الحديث هي كلمة تستخدم للإحالة إلى ذوي الأصول القبلية).

لم يقتنع الجزار من هذا القول وظل يناقش صاحبه حتى قال له: ما الفرق بين الشيوخ وغير الشيوخ، وهنا جاء التحدي الثقافي الذي يفرض كشف المخبوء النسقي والافتراض العرقي، وصار رد الوجيه بأن قال: نحن القبائل نتميز بالكرم والظفر.

وما كان من الجزار إلا أن قال: يا عماه (وكانت تلك كلمته في مخاطبة صاحبه الوجيه)، أما الكرم فأنا أكرم منك. أما الظفر فإني لم أجرب نفسي.

ومرت الأيام حتى جاءت غارة على عنيزة وهب الناس للدفاع عن ديرتهم، وامتطى الوجيه جمله ومعه سيف أخذه من خزانته، وجاء الجزار ومعه ساطور، وهو الساطور الذي يستخدمه في جزارته، وأردف الجزار مع الوجيه على الجمل، وحينما صارت المعركة وحمي الوطيس راح الجزار يضرب بساطوره على رؤوس فرسان الأعداء واحدا

تلو آخر، يفعل ذلك وهو الرديف على الجمل من خلف ظهر الوجيه، وكلما انفجر رأس فارس من الفرسان بساطور الجزار، لكز الجزار ظهر عمه وقال له: هل هذا هو الظفر. . . . ؟؟!!!.

وتكررت الجملة مع تكرار الفعل وتعدد الرؤوس المجندلة، كل هذا والوجيه لم يستخدم سيفه قط، وكان الساطور هو البطل والحسم.

وعاد المحاربون إلى دارهم وقد اكتسب الجزار صفة الكرم، وقد كانت له من قبل، وأضاف إليها صفة الشجاعة (الظفر) وقد ثبتت في الميدان، بينما الوجيه لم يكن له نصيب من أي من الصفتين.

أما وقد سقطت الخصائص المفترضة عن الوجيه وثبتت في المقابل للجزار، فهل تغيرت المواقف. . . . !!!

طبعا لا، لقد ظل الجزار هامشيا وظل الوجيه شيخا، والغطاء هنا هو العرف الاجتماعي والتمييز الثقافي، وسيظل نسل كل واحد من الرجلين على مقامهما في السلم التقييمي للمجتمع.

لقد حاول الجزار أن يدير الإشكال الاجتماعي هذا عبر المنطق والتمثيل الواقعي، ولم ينجح. وذلك لأن مثل هذه الأمور لا تحل بالمنطق ولا بالحجة، شرعية كانت أو عقلانية، بسبب أنها ترتبط بالصيغ الاجتماعية المتوارثة في أي مجتمع محافظ، وهي تقوم على الاحتكام للعرف الموروث والخضوع التام له بغض النظر عن افتراضية هذا العرف، ولا عقلانيته. والقناعة الفردية هنا لا تكفي لحل المشكل، والناس عادة على مستوى الأفراد لا يستطيعون البرهنة على هذا، كما جرى للرجل الوجيه في قصتنا، حيث لجأ لافتراض صفات حفظها بالتوارث تزعم حصر السمات الثقافية في العرق والنسل. ولقد كانت وظيفة الجزار بما إنه جزار واحدة من الفروق المفترضة حيث يستعيب الشيوخ هذه الوظيفة، ويقللون من شأن صاحبها.

واللافت في هذه القصة أن الوجيه حينما حاصره السؤال عن أسباب المفاضلة لم يجد سوى الإشارة إلى صفتي الكرم والشجاعة، ولم يقل عن أفضلية عقلية ولا تفاضل في الدين ولا تمايز في العدد والمال، لأن هذه كلها ليست شواهد برهانية ويصعب الادعاء بها، فالدين يقوم على مبدأ أن الأكرم هو الأتقى، والعقل شاهد اجتماعي حي فيه تمييز ماثل بين شخص وآخر بناء على سلوك ذهني مكشوف، وليس العقل سمة فئوية، ولا تجد في الثقافة أوصافا في العقل والدين تخص قوما دون قوم، ولكن الوصف الثقافي بهاتين الصفتين هو وصف فردي حيث يشار إلى شخص بعينه ويوصف برجاحة العقل والتقوى، وهو أمر تخصيصي لا تعميمي، أما كثرة العدد والمال فهي شواهد حسية وليست افتراضية ولذا يصعب الادعاء فيها أو نسبتها لخاصية عرقية. وهذا ما جعل الوجيه في قصتنا هذه يشعر بالحرج أمام محاولة البرهنة على قوله، والحق أنه لم يخطئ في اختيار الصفتين للمفاضلة، فالثقافة تزوده بهذه الدعوى، والأشعار والحكايات تعزز ذلك، وفي ثقافة كل قبيلة هناك مقولة جوهرية عن اتصاف السلالة بالكرم والشجاعة، وهي أهم الصفات من جهة، كما أنها من أخطر المثالب من جهة ثانية، وكل ما في الثقافة من تقاليد ونصوص تؤكد ذلك وتفرضه، ولذا فإن الوجيه نهل من المخزون الثقافي الافتراضي، وهذا ما أغلق عليه أبواب الحجج فلم يجد براهين عقلية أو دينية أو عملية تدعم دعواه، ومع فقدانه للبراهين وسقوط دعواه فإنه ظل على تصوره لنفسه ولنسبه على أنهما أرقى من الجزار ولذا امتنع عن تزويجه، وقد يزوج ابنته على رجل أقل من الجزار في الصفات التي تأكدت للجزار هنا، وهو بهذا أرضى نفسا وأسكن خاطرا لأنه استجاب للداعي النسقي ولم يخالف قانونا ثقافيا يفرده عن قومه ويجعله متمردا على أنظمة المجتمع.

إن القول بأفضلية فئة على أخرى هو في المقياس المعرفي (مقولة)، والمقولة لا تتضح إلا عبر الصفات ولقد حاول الوجيه ذكر صفتين هما في ظنه برهانان، غير أن الجزار أثبت عمومية الصفتين وعدم خصوصيتهما النسبية، وحينئذ أصبحت المقولة بلا براهين، وهذا يجعلها مجرد دعوى تنقصها الحجة ولا تجسدها الصفات، وفي القانون المنطقي أن غير القابل للتجسد في صفات يصبح صورة هلامية غير قابلة للإثبات. وهذا ما أحس به الوجيه ولكنه لم ولن يغير موقفه حتى مع انكشاف حجته، وهذا هو مفعول النسق في قدرته على جعل المرء يغمض عينيه عن كل ما هو عقلي وبرهاني وعملي، ويأخذ بنقيض ذلك كله ولا يجد غضاضة في ذلك، ويكون تجاهل القضية أو فرضها بالجبروت (أعني الجبروت الرمزي) و الحل النسقي يكون عادة في مثل هذه الأمور.

ما نتحدث عنه هنا هو تكوين ثقافي عريق في تاريخه وكوني في جغرافيته، وهو ليس عندنا نحن فحسب بل هو موجود في كل الثقافات وفي حقب تاريخية عديدة، وهو موجود ومتأصل في ثقافتنا منذ الأزمنة العربية المبكرة ـ قبل الإسلام ـ واستمر على مدى تلاحق القرون يخف أحيانا وينشط أحيانا أخرى، كما يكمن حينا وينهزم أيضا، ولكنه وإن كمن أو انهزم فإنه يجد لنفسه صيغا أخرى كثيرة، حتى إن تكوين الأحزاب السياسيةالعربية شابته شوائب القبلية والطائفية والعائلية، أكثر مما تطبع بالطابع السياسي المدني.

5 ـ البدوي الباريسي (أجدادنا هم أطفالنا)

(أنا أنتمي إلى عشيرة تترحل منذ الأزل في صحراء الكون، مواطننا واحات نفارقها متى جف الينبوع، وبيوتنا خيام من حجارة، وجنسياتنا مسألة تواريخ أو سفن. كل ما يصل بيننا وراء الأجيال ووراء

البحار ووراء بابل اللغات، رنين اسم: اسم بمثابة وطن ـ أمين معلوف[2]، ص12).

هذا ما يقوله أمين معلوف عن سيرته، هذه السيرة التي نقلت إلى العربية بعنوان شوه دلالة العنوان الأصلي، فالعنوان الأصلي كان نقطة جوهرية في صناعة مفهوم الترحال، حيث أشار إلى المفارقة الدلالية بين مفهوم كلمة (جذور) ومفهوم كلمة (أصول)، وهما الكلمتان اللتان ستتوجان النص كخيار للتسمية، حيث ستكون بين معنيين حاسمين أحدهما وهو الجذور يعني التشبث بالأرض كما تتشبث الشجرة بجذورها وتقوم حياتها على هذا الارتباط بحيث لو انفكت عن جذرها ماتت، بينما الأصول هي كلمة داخلية تعيش فيك، في داخلك، وتترحل معك، ولذا اختار لكتابه عنوانا يدل على هويته، وهو (الأصول)، وتجنب مصطلح الجذور الذي سيجعل فكرة الكتاب مستحيلة، وكم كانت الترجمة العربية مضللة حينما تجنبت طبع هذا الخيار على الغلاف بوصفه عنوان القضية وصميم الفكرة، واختارت كلمة (البدايات) التي لا تتداخل مع طبيعة الإشكال الدلالي وجاءت على انفصام مع صفحات الاستهلال (11 ـ 12).

أمين معلوف هو رنين اسم لأن أجداده تحولوا مع الزمن ليكونوا أطفاله (27)، وأهله ليس لهم سوى قانون واحد هو قانون التشتت: (لكل أسرة ابن مدفون في بيروت أو في مصر أو في الأرجنتين أو في البرازيل أو في المكسيك وبعضهم في أستراليا أو الولايات المتحدة، فمصيرنا أن نتشتت في الموت مثل تشتتنا في الحياة ـ 37).

تلك سلالة بشرية تحمل المعنى الإنساني الأول والجذري وهو التنقل في الأرض، ومنذ أن كان الإنسان لم يكن له وطن، الوطن بدعة

(2) الإحالة هنا على كتابه: بدايات (أصول. . . ؟) ص 2

ثقافية وفكرة أرستقراطية جاءت لتقيم الحدود وتقيد الواسع وتحاصر الطليق من أجل تحقيق فكرة الاستحواذ والمنع والقسر، وهذا القسر هو معنى نشاز وليس معنى أصليا، فالأصل هو حرية الإنسان على وجه الأرض ولذا نصح عمر بن الخطاب قائده في العراق بألا يجعل بينه وبين جنوده بحرا يقطع الصلة الطبيعية بينهم، وذلك حينما استأذنه سعد بن أبي وقاص ببناء مدينة للجند، وقامت البصرة والكوفة كمدينتين متصلتين بجزيرة العرب لا يفصلهما نهر ولا بحر.

الأرض هي سماء الإنسان يطير فيها ويقطنها ويتحول من حدب إلى حدب، وهذا هو شرط إنسانيته، وإذا قامت الحدود احتبس الإنسان في جسده وفي روحه، وكما يرى أمين معلوف الذي يقول عن أهله إنهم يحاربون فقط من أجل حريتهم وليس من أجل الأرض (ص 61) فإن حرية الإنسان هي أن ينطلق دون قيد يسجنه في بؤرة عيش قاتمة.

يترحل المترحلون ويهاجر المهاجرون حتى وصل العرب إلى الصين واقتحموا أوروبا، وفعل الأوربيون فعلهم فصنعوا ديارا جديدة في أمريكا شمالا وجنوبا، ويفعله الأفارقة اليوم وهم يواجهون الويلات على ظهور القوارب البحرية وتحت رحمة القراصنة وتجار لحوم البشر مع الموت والغرق ورصاص دوريات الحدود وتجار التأشيرات، كل ذلك من جل استرداد حق طبيعي قديم وأزلي هو أن يترحل بلا قيد ولا سؤال، في رحلة من الجنوب إلى الشمال، أو لم يترحل الأوربيون من قبل في رحلات من الشمال إلى الجنوب واستعمروا أفريقيا واستعبدوها ولم تردهم مكاتب جوازات ولا جمارك، وكانوا يقولون إنهم ينشرون الحضارة ودين السماء ولغة المدينة. . . ؟؟؟!!!.

هناك مهاجرون يلجؤون إلى الاختباء في جوف إطارات إحدى الطائرات، تطير بهم أو به من الهند وسنغافورة إلى لندن وباريس،

يعاني هول السماء وبرودة تتجمد به ويتجمد بها ويضغطه الهواء وتكبس عليه الويلات ليلاقي بعد ذلك رجل بوليس متجهماً يأخذه مقيدا إلى سجن مربع لا يرى فيه نورا ولا يسمع صوتا، وذنبه أنه أراد أن يكون حرا في كون بشري صار ديدنه التقييد والتنظيم والمنع والتحديد: تحديد المطلق وتقييد المفتوح وحصر المتعدد.

تلك هي أصول أمين معلوف التي تترحل معه وتتنشأ من داخله، ومثله كان لنا أجداد من العقيلات، وهذا اسمهم الذي كنا نسميهم به، وهم فئات بشرية تترحل في رحلات سنوية من القصيم إلى الشمال العربي في الشام والعراق وفلسطين، وظلت تترحل على مدى قرون تروح وتعود مثل هجرات الطيور، وهي لا تهاجر وتصد ولكنها تهاجر وتعود، وليست تعود لتستقر ولكنها تعود لتأخذ نفسا قصيرا تستأنف بعده رحلة التهاجر والتعاود إلى أن يصل الجسد إلى حد لا يستطيع معه الترحال فينوب الأبناء عن الآباء ويهب الأحفاد بدلا عن الأجداد في رحلة لم تنته قط إلا حينما جاءت أوروبا إلى بلادنا ووضعت بيننا حدودا تشبه ما في تلك القارة من حدود فانقطع حبل الوصل وتقطعت الأرحام، وصارت الأرض عدوة للطير وقيدا للهواء.

ومثل آباء معلوف فقد ترك أجدادنا جثث موتاهم هناك، وبعضهم استشهد في معركة ميسلون مشاركين في الدفاع عن سوريا ضد الاستعمار، مثلما كان لنا أجداد كدحوا بأيديهم في حفر قناة السويس جنبا إلى جنب مع المصريين[3] تجمع بينهم سحنة الجلد ودافع الإنسان ليكون حيا وفعالا وصاحب خيار ذاتي.

يتوق الإنسان إلى أصله (أصوله ـ كما عند معلوف)، ويترحل

---

(3) هذه قصص واقعية تحكيها وترصدها سجلات بعض العائلات في القصيم عن أجدادهم وحكايات الأجداد.

ويأنس بالحركة، لأنه رنين اسم وهذا الاسم هو الوطن، فأسماؤنا هي أوطاننا، ونحن لا نعرف امرأ القيس بوصفه يمانيا أو نجديا (أو لنجرب أن نقول إنه سعودي حسب الأرض التي عاش فيها مثله مثل عنترة والأعشى وغيرهم) ولا ابن زيدون بوصفه أسبانيا ولا نستطيع تحديد المتنبي وهل هو عراقي أم حلبي أم مصري أم خراساني، ولكننا نعرف اسمه ونعرف سيرته، مثلما نعرف سيرة بني هلال التي هي سيرة الترحال، ومثلما يصر الإنسان على غزو القمر ويغازل المريخ لمعرفة فرص العيش فيه، وهو الذي ترحل من قبل في كل أرض وفضاء.

الترحال قوة والترحال ثقافة والترحال أصل بشري. وبدوي الأمس يقابله بدوي اليوم: البدوي الباريسي.

6 ـ الأصول

ليس صعبا أن نتصور الخلية البشرية الأولى التي تكونت على وجه الأرض وهي خلية من زوجين صار لهما أطفال من ذكور وإناث، حيث تعيش هذه الخلية الأولية في الفضاء الرحب وليس لعيشها حدود جغرافية ولم تتخلق أمامها فكرة الحدود وما تتضمنه من جمارك وجوازات وحراسات مشددة.

وكما أن ليس هناك من حدود فإن هذه الخلية أيضا تعيش في فضاء ثقافي واحد، وكل رصيدهم المعنوي هو في إطار الواحد غير المتعدد، لغة واحدة ونظام معاش واحد، وظروف واحدة.

وفي أصل القصة الثقافية أن آدم عليه السلام كان في الهند بينما حواء كانت في جدة، وسار كل واحد منهما في طلب الآخر حتى تلاقيا في عرفة، وهو ما جعل عرفة[4] تحمل هذا الاسم لكونها موطن

---

(4) الفيروزبادي: القاموس المحيط، مادة (عرف).

التعارف بين الزوجين، ومن الواضح حسب هذه القصة أن آدم سار على قدميه واستعان بوسائل أولية لعبور الأرض من الهند حتى مشارف مكة، كما أنه من الواضح أنه لم يصادف رجال خفر الحدود ولا رجال الجوازات ولا رجال الجمارك، ومثله كانت حواء في حرية حركتها وتلقائية تصرفاتها.

كان هذا هو النموذج الأول لقيام نظام بشري، ولكن هذا الواحد التلقائي تحول إلى متعدد مع تناسل الذرية حيث تنوعت الألوان وتنوعت اللغات، وتعددت الأرصدة الثقافية، ومع التعدد هذا جاء حس بالتميز مصدره اللون واللغة والثقافة، وهو تميز يتجاوز الأصل النموذجي الأول أي الأصل الفطري، ويجنح كبديل للأصل الفطري إلى أصل ثقافي افتراضي يحاكي به نموذجا استعلائيا مبكرا، هو ما ورد في قصص أصل الخليقة حيث سعى إبليس إلى تمييز نفسه وجنسه مفضلا ذاته على آدم وذلك بالإحالة إلى الأصل في التكوين حيث ادعى إبليس أن النار أشرف من الطين ولذا يتفوق المخلوق الناري على المخلوق الطيني ويكون هو أرقى من آدم حسب هذه المبارزة الثقافية التي تحيل إلى الأصل وتركن إليه[5].

تلك مقولة ثقافية مبكرة صار لها دور خطير في المتصورات الذهنية الثقافية في سيرة الثقافات بعد ذلك، وكلما تحولت الثقافة من توحدها إلى تعدد في صيغها صاحب ذلك حس بالتميز، وقع ذلك في المذاهب الدينية مثلما وقع في الصيغ الثقافية اللغوية والعرقية وسحنة البشرة.

والدين ـ أي دين ـ هو في أصله واحد ثم تتعدد شعبه ومذاهبه حتى ليتصور كل أصحاب شعبة من هذه الشعب أنهم خير وأزكى من الشعب الأخرى، وكلهم تفريعات تحيل إلى أصل واحد، لكن التفريع

---

(5) سورة الأعراف، آية رقم 12.

يتناسى المبدأ الواحد وينغمس في شرطية التفريع، ومثل ذلك هي اللغات حيث الأصل واحد وتتنوع اللغات منحدرة من تنوع اللهجات حتى يمر على هذا التفريع زمن كاف للانفصال التام بين ما هو لهجات وما هو أصل لغوي ويتبع ذلك حس بافتراض التميز كافتراض تميز الناري على الطيني.

ونحن هنا أمام نوعين من الأصول، أحدهما الأصل الفطري ويمثله المنشأ الواحد، وهو أصل طبيعي عام ولا تمييز فيه، والثاني أصل افتراضي يقوم على إعمال عناصر الاختلاف وجعلها ميزة وليست مجرد سمة تكوينية، وبما إن آدم مخلوق من طين و إبليس مخلوق من نار، فهذا يعطي مفتاحا للدعوى بأن للاختلاف مغزى ثقافيا يختلف عن الشرط الطبيعي ويمنح فرصة للادعاء بالتمايز، ومثله يأتي اللون حيث يجري تمييز تفريعي بين الأشقر والأصفر والأسمر والأسود، ويتوارى الوعي بالسبب الظرفي والطبيعي ويحل محله تصور ثقافي بالتميز. وهنا يلعب الأصل الافتراضي دورا خطرا في تناسي الأصل الفطري وإحلال أصل بديل تصنعه الثقافة.

ولذا صار مفهوم الأصل معنى جوهريا في أي ثقافة وعند أي مجموعة بشرية، وأنت لو ذهبت إلى مدينة كبرى كالقاهرة مثلا فستجد كلمة الأصول وأبناء الأصول من أهم مفردات الحديث بين الناس إيجابا أو سلبا وكلما ذم الناس شخصا على تصرفه وصفوه بأنه ليس من أبناء الأصول وما عنده أصل. وهي كلمة تحيل إلى المنظومة الأخلاقية الافتراضية في السلوك، وتمثل هذه المنظومة الافتراضية حالة من التوقع الدائم والتمثل المنتظر، وعدمها يجلب الذم.

وستجد للكلمة مرادفات مدنية كثيرة من مثل أبناء الحارة وأبناء العوائل والحمولة وهي كلها مصطلحات مدنية تجدها في مكة مثلما تجدها في الرياض والدمام، وهي تقابل ما تراه في ثقافة القبيلة من

تصور عن رصيد معنوي يتوارثه الجيل عن الجيل ويتسمى به الأفراد والجماعات، وستجد له مرادفا شعبيا وثقافيا حتى في أوربا وأمريكا حيث تتردد كلمات من مثل (مانرز)، ومن مثل القيم العائلية، ومن مثل مفهوم الجنتلمان عند الانجليز أو مفهوم الحلم الأمريكي لدى الأمريكيين.

هو شعور كلي يعود وجدانيا إلى مرجعيات مفترضة تقيم من شأن الرصيد المعنوي لكل فئة، ولكنك ستجد أن منظومة القيم هي إياها على الرغم من تعدد الدعاوى حولها، وهي قيم أخلاقية كلية في الوفاء والأمانة والصدق والكرم والحمية وما يسمى عموما بالاستقامة والنزاهة حسب المصطلح الأخلاقي البحت.

كلمة الأصول هي مخترع ثقافي لاحق، وبما إنه لاحق فقد تحول إلى لازمة وجدانية، وهذا ما دفع أمين معلوف الذي راح ينبش في ذاكرته باحثا عن أجداده الذين تحولوا إلى ذرية له وبدلا من كونه مولودا فطريا لهم تحولوا في سطور كتابه ليكونوا أطفاله وليصنع من تذكارهم رصيدا معنويا يعيش على نوازعه وهو في غربته الباريسية.

يحتاج المرء إلى أصول يحملها في داخل وجدانه ويخترع لها مسميات من مثل القبيلة، والعائلة، ولقد سمى معلوف أهله بالعشيرة، مستمدا المصطلح التقليدي للحمة الأولية وليعطي الأصول سمتها العرفية بكل شروطها التقليدية، مع أن عائلته لا تحمل سمات القبيلة بما إنها عائلة مدنية ولكن كلمة العشيرة تغني لغته بمدلولاتها المشبعة وتعطي الترحال العائلي معنى أزليا وخلفية ثقافية سريعة التفاعل في ذهن الكاتب نفسه وفي أذهان قرائه من أجل خلق حس قوي بالأصول.

ولكن الأصول وهي قيمة وجدانية تتطلبها الحالة الثقافية البشرية فهي أيضا عبء كبير ومسؤولية خطرة أحيانا، ولذا صار من نظام القبائل إيقاف النسب عند الجد الخامس، من أجل تقليل عدد المنتسبين

للشجرة، وذلك لأن النسب مسؤولية قسرية في حالة وجود الدم والثأر، وكلما حصرت الشجرة تم حصر هذه المسؤولية وذلك بتحمل الدية التي يدفعها مجموع أبناء الجد المشترك أو بأخذ الثأر من أحد ذرية هذا الجد الجامع لهذه الفئة، وكلما قل العدد انحصرت التبعات.

7 ـ الخيال والأصول

روى المسرحي اللبناني روجيه عساف[6] أنه مر بحياته على مرحلتين أولاهما كانت حياة إفرنجية عاش فيها بعيدا عن أي رابطة عربية له، سواء في اللغة أو في الثقافة أو في تصوراته العقلية والروحانية، وسافر إلى فرنسا للعيش هناك استجابة لشروط تلك الحياة المتفرنجة، ولكنه بعد وقت من معاشه هناك أخذ يشعر بشيء في داخله يلاحقه ويشد عليه منازعا روحه حول حياته الفرنسية وتبعا لذاك راح يشعر بفراغ مخيف يكتنف حياته ويوحي إليه بأنه ينتمي إلى شيء هناك في البعيد، هناك في الشرق النائي عن لغته وعن روحه، وظل هذا الشعور يلاحقه حتى عاد إلى لبنان ودخل من جديد إلى لغته العربية وتزوج من سيدة مسلمة وملتزمة دينيا واعتنق هو الدين الإسلامي.

كان روجيه عساف يشرح هذا في مقابلة تلفزيونية وتظهر على وجهه علامات المعنى الذي كان يلاحقه، وهو المسرحي الذي تتمثل كل حواسه بأحاسيس شخوصه، وهو لحظتها يقوم بتمثيل دوره الروحاني في هذا الكون، وكيف أن شيئا تسميه الثقافة ب (الأصل) ظل وراءه حتى تلبسه وصار عينه التي يرى بها الكون ويعينه على فهم نفسه مثلما يحاول تفهم عالمه.

---

(6) كان ذلك في لقاء مع زاهي وهبي، برنامج (خليك في البيت) تلفزيون المستقبل / لبنان.

ذاك مثال يستدعي قصة الشاعر الإنجليزي ت. إس. إليوت، الذي مر بتجربة مماثلة لتجربة عساف حيث كان إليوت في أمريكا وبين يديه مجد البلاد الجديدة، ولكن شاغلا روحانيا ظل يشاغله حتى عاد إلى القارة العجوز واسترد أصله البريطاني وعاد مسيحيا مؤمنا ولم يجد في ذلك تعارضا مع حداثيته الطليعية، وتبنى اللغة الإنجليزية بصيغتها الكلاسيكية كما وصفها في مقال بهذا العنوان[7].

تلك قصص بشرية لما يمكن أن يفعله الأصل بالبشر، وهذا ما يكشف عن كون الأصل ضرورة بشرية، ولذا اخترعته الثقافة وظلت تغذيه في الواقع وفي الخيال.

ومن صميم هذه اللعبة الثقافية ما جاء في حكاية النوق المهرية، وهي نوق من أفضل النوق عند أهل الصحراء، وفي قصتها أن رجلا يمانيا كان في إبله فظهر له فجأة جمل فحل كأنه كوكب بياضا وحسنا فأقره فيها حتى ضربها وأنتجت نياقا حسانا لا مثيل لها وتبين لهذا اليماني أن الجمل الفحل كان جنيا، وهذا ما يفسر عندهم تميز هذه النوق وتفردها بسبب أصلها الخرافي، كما يروي ياقوت الحموي في معجم البلدان[8]. وكثير من قصص الأصول الأولى للبشر هي مثل هذا الذي تخيله اليماني عن نوقه أي أنها كلها ضرب من الوهم المبتكر في سبيل صناعة أصول تملك سمات التميز والتفاضل المطلق والمتعالي على المنطق والواقع، والثقافة هنا تخترع وتدفع للتصديق، ولا بد أن يكون جد النوق المهرية جنيا ومختلفا عن سائر الجمال لكي تكون سلالته مختلفة ومستحقة لاسم يخصها، أي لا بد أن توضع في ثنائية (النسب / الحسب) مع تصور تام في الاختلاف.

---

(7) انظر: T. S. Eliot; On Poetry And Ppoets 53. Faber. London 1971.

(8) ياقوت الحموي: معجم البلدان 5 / 356 ـ وبار ـ (نقلا عن حسني زينة: جغرافيا الوهم. 164 رياض الريس للكتب والنشر، لندن 1989

ولا شك أن لدى الإنسان إحساسا اضطراريا في تأصيل كل مظهر من مظاهر حياته، حتى إنك لتجد في عالم الفكر والنظريات شعورا خفيا يسير باتجاه تأصيل المقولات الجديدة ونسبتها إلى جذر قديم، وهو عمل دافعه الرغبة في تبييء الجديد وتسهيل أمر القبول به، ويحدث هذا في الغرب مثل نبشهم لذاكرة فيكو من القرن السادس عشر ليكون الأب الفكري للبنيوية، وصار عندنا عمل مماثل في نبش كتب الجرجاني لاستنطاقها بمقولات نظرية حديثة من البنيوية حتى السيميولوجية.

في رحلة الثقافة الكونية جرى اختراع الأصول مع استمرار تسميتها بمسميات متعددة، وتم ذلك في تلامس تام مع اختراع الأوطان واختراع الحدود، وهذه المفاهيم الثلاثة: الأصل، الوطن، الحدود، هي التي أفضت إلى خلق أنواع من التمايز، فالحد ليس نقطة فاصلة بين شيئين فحسب، وإنما هو قيمة تصورية في تمييز شيء عن شيء، والأرض إذا ما قسمت إلى أقسام وتم وضع معالم فرز بين الأطراف فإن كل طرف سيكون مجالا لنشوء فئة بشرية تملك لغتها الخاصة وشعارها الخاص واقتصادها الخاص ومن ثم سياستها الخاصة، ويتخلق من هذه الخصوصية نوع من التفرد يتحول إلى تميز مفترض.

هذا للأوطان، أما من داخل هذه التكوينات الوطنية فإن حدودا أخرى تنشأ عند الأفراد تبدأ من كون البيت نفسه وطنا ـ كما جرى في قصيدة ابن الرومي: ولي وطن آليت ألا أبيعه[9] . . .إلخ، وهو يحكي عن منزله حيث سمى المنزل وطنا ـ وكون البيت وطنا يعني أنه ذو حدود وذو خصوصية وله قيمة رمزية خاصة به، وتنشأ في داخله عائلة

---

(9) ابن الرومي: ديوانه، 3 / قافية الكاف، تحقيق حسين نصار، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة 1974.

بحدودها المقننة، ومن ثم تميزها بسمات هي عندها بمثابة الانتماء كما انتمى ابن الرومي إلى منزله (وطنه)، وهذا يفضي إلى معنى جذري وذاتي هو الأصل أو (الأصول) بما إنها قيم ذاتية وهي حصانة تربوية وسلوكية أولا ثم تصير قيمة تمييزية بعد ذلك تبعا لشروطها الثقافية وضرورات التبويب الاجتماعي.

هي الأصول ـ إذن ـ التي هي مخترع ثقافي تحول ليكون ضرورة ثقافية واجتماعية، وبما إنها ضرورة ثقافية على مستوى الواقع وعلى مستوى الخيال فهي لذلك قيمة عامة يتساوى فيها البشر ـ كل البشر ـ دون تمييز، وسنرى حينئذ إن لا وجود لبشر بلا أصول، وهذه سمة ثقافية كونية، لدرجة أن محاولات التمرد عليها والتخلي عنها تنتهي إلى عودة إليها، لقد عاد روجيه عساف وأمين معلوف إلى أصولهما مثلما تعود الأمم إلى أصولها الجذرية وقت الأزمات الكبرى، أو في التمثلات الأدبية الفنية والمعرفية مثل عودة الثقافة الغربية كلها إلى الأصل الإغريقي في الفكر وفي المصطلحات وفي الممارسات الرياضية حيث الألعاب الأولومبية وحيث مصطلح الديموقراطية مثله مثل الفلسفة والصيغ الثقافية.

إذا قلنا هذا بما إنه معنى ثقافي عام وصل إلى حد الضرورة فإننا سنلاحظ تبعا لذلك أن (القبيلة) هي بالضرورة التحليلية ليست سوى مرادف دلالي للأصول، وستكون القبيلة مثل الشعب ومثل العائلة ومثل الوطن ومثل الحارة ومثل الجمعية والجماعة، وكل ذلك مترادفات ينضوي تحت مظلة كل واحدة منها فئة بشرية لها حدود ولها مسمى ولها منظومة افتراضية تقوم على متصور مصاحب للمسمى.

وفي الثقافات كلها تجد أن السمات والحدود والخصائص تتحول مع التوارث إلى نوع من التمايز حتى لتشعر الفئة بأن ما تملكه من سمات هو خاصية ترتفع بها عن غيرهم الذين لا يملكون الخاصية

نفسها، وهذا حادث في الجنس الأوربي الذي يرى تميزا عرقيا للآريين في عقلياتهم وفي ثقافاتهم يتفوقون به على من سواهم من الأجناس، ويشمل ذلك اللون واللغة وكل مظاهر الثقافة، وهذه قصة تتكرر عند غيرهم، فما من فئة إلا وترى أن لها تميزا على غيرها جراء اختلافها عنهم في بعض عناصر مكوناتهم اللغوية أو الثقافية أو العرقية أو الدينية، ولو نظرنا في أدبيات (الهوسا) مثلا في أفريقيا فسنرى أن هذه القبيلة هي من حيث الحجم أكبر قبيلة في الكون عددا وعدة ثم إنها ترى نفسها أعلى وأرقى من غيرها من البشر، كما يقول ذلك الياباني عن نفسه والهندي عن ثقافته ونحن عن أنفسنا، وهنا سيحق لك أن تسأل: من الصادق ومن الواهم، ومن سيصدق من. . .وهلم جرا.

هي نزعة ثقافية كونية تمنح أهلها عقيدة في التميز، وكل يقول هذا عن نفسه، وإذا رأيت الكل يقول ما يقوله الكل الآخر فأنت لن تجد بدا من الحكم على الجميع بأن ما لديهم هو وهم كوني بما إنه مخترع ثقافي تحول مع الزمن إلى ضرورة ثقافية بأن يمتلك الكائن الثقافي شيئا أو أشياء يسميها بالأصول، ويرى أنها تخصه دون سواه، وهي في الحقيقة سمات مشتركة ونوازع بشرية كلية، وليس لأحد تفرد مطلق في أي منها سوى أنها صناعة نسقية تغري وتريح وترفع ولو على مستوى الوهم.

هذا نسق ثقافي كلي وأزلي حسب العلاقة الأولى بين كلمتي نسب وحسب، حيث يأتي معنى كلمة (حسب) على أنه: ما يحسب ويعد من مفاخر الآباء (الزمخشري: أساس البلاغة)، وفي هذا تحويل دلالي عبر لعبة اللغة حيث يجري تغيير طفيف في صياغة الكلمة بين النون من (نسب) والحاء من (حسب) ويجري الربط العضوي ما بين الصوتين نطقا وكتابة، ومن كان لأهله ونسبه أفاعيل عظيمة فإن هذا سيكون سجلا ذهنيا يخلق حالة من التميز مع مرور الزمن ومداومة تذكر

بطولات الأجداد حتى لتتفوق الذاكرة عبر إيقاعات الماضي لتكون حسبا يضاف إلى النسب ثم يأتي مفهوم القبيلة ومفهوم العائلة ومفهوم العرق، وسيجري الافتراض بأن هذه بمثابة المزايا الطبيعية، ويتم الربط العضوي بين النسب والحسب، وفي المقابل يتم نسيان الأصل البشري الواحد الذي يجمع البشر كلهم في نسب واحد غير متميز ولا مفروز من ناحية طبيعية أو إنسانية.

الفرد ذات أساسية وفي الوقت ذاته هو عائلي النزعة وقبائلي الهوى وفئوي الضمير وفيه منزع طائقي أومذهبي أو فكري، وتتنازعه هذه الهويات كل حسب ما تتؤججه من تحفيزات أو تحديات، ومن ليس له قبيلة فإن له عائلة لا تختلف عن القبيلة في معانيها سواء الإيجابي أو السلبي، وهذا من هذا سواء بسواء، ولن يتميز أحد عن أحد لا في المعنى الجذري ولا في المنزع الوجداني، والسمة الكلية في ذلك كله هي أن الخليط الثقافي يشكل مزيجا متناقضا سببه أن المفاهيم لم تأخذ حقها الكامل ولذا لا يتحقق التحول التام من ثقافة الفئة والقبيلة إلى ثقافة الوطن والوطنية إلا عبر صراع مستمر بين لعبة المفاهيم، والمفاهيم المضادة، حتى لتجد أن زمن ما بعد الحداثة هو زمن العرقيات أيضا، وتجد أن زمن الديموقراطية هو زمن الاجتياحات الكبرى والاستحواذات الساحقة، والعولمة هي مزيج ديموقراطي، وهي حرية مطلقة للتنافس والسوق الحرة، وكذلك هي صيغة تسلطية واستبدادية في داخلها كما حدث للنقابات واقتصاديات الطبقة الوسطى التي سحقت في أمريكا وفي خارجها، حيث تتعرض كل مجتمات العالم لحال من الغزو الاقتصادي والعسكري، مما هو لعبة نسقية في الشيء ونقيضه، حتى لتختلط مفاهيم العدالة بمفاهيم التسلط، وهو ما خلق بيئة خصبة لنهوض الهويات الجذرية مرة أخرى بعد أن توهمت الثقافات الحداثية بتمكن العقلانية والحرية الذهنية من الإنسان وتحريرها

لعقله وسلوكه، ولكن النسق يظل ذا قدرة على الاحتيال على التحديات وله قدرة على إعادة إنتاج نفسه بصيغ متنوعة وإذا ما كمن فترة عاد بأشرس مما كان عليه وكأنه يعود لينتقم مما فاته زمن الكمون، وهي معركة أبدية بين الأصل الناري والأصل الطيني، وهذا ما يؤسس شرطية الفلسفة النقدية والنقد الثقافي الكاشف للأنساق.

9 ـ الهروب عن الأصل / فرار اليورو من الذاكرة

هل تستطيع الثقافة أن تنسلخ من جلدها وتفر من أصلها. . .؟

لقد حاولت أوربا أن تفعل ذلك، وحينما سعت إلى اصطناع وحدة اقتصادية فيما بين أقطارها، وقررت وضع عملة موحدة لمعظم أقطار أوربا جرى أمران حسساسان أولهما عدم قرة بعض الأقطار مثل بريطانيا عن التنازل عن شعارها الوطني، وهو العملة التي تحمل صورة ملوكهم ورمزيات ثقافتهم، ولذا قررت بريطانيا عدم الدخول في نظام العملة الموحد، والحساسية الأخرى جاءت عبر تشخيص تلك العملة الموحدة[10]، ولقد جرى حل مشكل التسمية بأن سموها باليورو، وهو اسم جامع للأوربيين كلهم، ولكنه ناسخ لخصوصيات كل بلد على حدة، وهناك جاء سؤال خطر، وهو أي صورة أو صور ستحملها هذه العملة، وهي العملة ذات المعنى العام وليس الخاص، ومن عادة العملات التحلي بصور القادة والرموز الوطنية بينما اليورو لم تتشكل له هوية تاريخية أو ثقافية لكي تترجمها صور مرسومة على وجهي العملة، كما أن الاستعانة بشيء من مقومات الذاكرة الوطنية والثقافية الأوربية سيخلق نزاعا في ذاكرة التاريخ ما بين قطر وقطر، وهو نزاع ما زالت ذاكرة أوربا مكتنزة به ولا يمكن مسحه أو التغاضي عن معناه التنافسي،

Eriksen 75 - 76. (10)

بل الحربي والتصارعي، إضافة إلى معضل الاختيار وصعوبة الإجابة على استبعاد شيء من شيء، ولذا لجأ المخططون إلى وضع صور متخيلة على وجهي العملة لا تمت أي منها إلى أي بلد أوربي لا تاريخيا ولا واقعيا.

هذا عمل فيه مسح للذاكرة ولكنه مسح شكلي لأنه في الحقيقة يعزز الذاكرة ويثبت استحالة التعامل معها بحياد، إذ لا حيادية في المخزون الثقافي، ولا في الرصيد الذهني للشعوب، والبشر لا يهربون من سلطة الذاكرة مثلما إنهم لا يقوون على الفرار من جلودهم، وأوربا عبر اليورو تفر من الواقع إلى الخيال، ولكنها تعجز عن نفي الواقع لأن الصور التي على وجهي اليورو تذكر كل أوربي بأن له تاريخا خاصا لا يشترك معه جيرانه وحلفاؤه فيه وهو لا يشاركهم فيه ولذا تواطأ الجميع على ترك ذلك لخصوصيات الثقافات المحلية مع تجنب فتح جرة الباندورا الأسطورية، وهي الأسطورة التي تشير إلى جرة باندورا حيث حبست فيها الشرور وحصرت في داخلها، ولكنها انفتحت يوما فتطايرت الشرور وعمت كل شؤون البشر، ولم يعد هناك مجال لاستعادة الشرور وحبسها داخل الجرة، ولا مفر من الذاكرة الثقافية حتى وإن تخيلنا صورا بديلة، فالصورة تلحق الصورة والأصل يلحق الأصل ويعود بصيغ وحيل ماكرة فعلا وواقعا.

المراجع

أولاً: المراجع العربية

1 ـ ابن خلدون: المقدمة، دار الفكر، بيروت، د.ت. (مصورة عن طبعة بولاق).

2 ـ . . . . . . : كتاب العبر، مؤسسة جمال للنشر، بيروت، د.ت. (مصورة عن طبعة بولاق).

3 ـ ابن كثير: تفسير القرآن العظيم، دار الفكر، بيروت، د.ت.

4 ـ ابن ماجه: سنن ابن ماجه، تحقيق محمد مصطفى الأعظمي، شركة الطباعة المحدودة، الرياض 1983.

5 ـ أبو تمام: الحماسة، تحقيق محمد عبد المنعم خفاجي، مكتبة صبيح، القاهرة 1955.

6 ـ الأصفهاني: الأغاني، مكتبة الرياض الحديثة، الرياض، د.ت.

7 ـ الأصمعي: الأصمعيات، تحقيق أحمد محمد شاكر، دار المعارف، القاهرة 1979.

8 ـ بارفيلد / توماس: عرب وسط آسيا في أفغانستان، ترجمة محمد بن عودة المحيميد، مركز الملك فيصل للبحوث، الرياض 2002.

9 ـ التبريزي: شرح المفضليات، تحقيق علي محمد البجاوي، دار نهضة مصر، القاهرة، د.ت.

10 ـ تودوروف / تزيفان: فتح أمريكا / مسألة الآخر، ترجمة بشير السباعي، سينا للنشر، القاهرة 1991.
11 ـ الجريسي / خالد: العصبية القبلية من المنظور الإسلامي، الناشر: المؤلف نفسه، الرياض 2006.
12 ـ الخوري / فؤاد: القبيلة والدولة في البحرين، تطور نظام السلطة وممارستها، معهد الإنماء العربي، بيروت 1983.
13 ـ السعدي / عبد الرحمن: تيسير الكريم المنان في تفسير كلام الرحمن، مركز صالح بن صالح الثقافي، عنيزة 1987.
14 ـ زكريا / فؤاد: دراسة جمهورية أفلاطون، وزارة الثقافة، القاهرة، 1967.
15 ـ الزمخشري / أبو القاسم جار اللّه: الكشاف، مكتبة البابي الحلبي، القاهرة 1972.
16 ـ . . . . . . : أساس البلاغة، دار صادر / دار بيروت، بيروت 1965.
17 ـ زينة / حسني: جغرافيا الوهم، دار رياض الريس، لندن 1989.
18 ـ العبيد / محمد: النجم اللامع للنوادر جامع، مخطوط.
19 ـ علي / أسعد أحمد: البداوة المنقذة في اللغة والتاريخ، دار السؤال للنشر، دمشق 1996.
20 ـ الغذامي / عبد اللّه: النقد الثقافي، قراءة في الأنساق الثقافية العربية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء / بيروت 2002.
21 ـ الكمال / شفيق: الشعر عند البدو، مطبعة الإرشاد، بغداد 1964.
22 ـ كوبرشوك / مارسيل: البدوي الأخير، القبائل البدوية في الصحراء العربية، ترجمة عبد الإله النعيمي، دار الساقي، لندن 2003.
23 ـ فروخ / عمر: تاريخ الأدب العربي، دار العلم للملايين، بيروت 1969.

24 ـ المتنبي / ديوانه، وضعه عبد الرحمن البرقوقي، المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة، د.ت.

25 ـ المسعودي: مروج الذهب ومعادن الجوهر، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة 1958.

26 ـ معلوف / أمين: بدايات، ترجمة نهلة بيضون، دار الفارابي، بيروت 2004.

27 ـ الميداني: مجمع الأمثال، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، دار القلم، بيروت، د.ت.

28 ـ النقيب / خلدون: صراع القبلية والديموقراطية، حالة الكويت، دار الساقي، لندن / بيروت 1996.

ثانياً: المراجع الإنجليزية

1 - Appiah / K. A; The Ethics of Identity. Princeton University. New Jersey. 2005.

2 - Bauman / Z; Identity. Polity, Cambridge, U.K 2004.

3 - Block / D; Multilingual Identities in a Global City. Palgrave MacMillam. London 2006.

4 - Castells / M; The Power of Identity. Blackwell. Oxford 2004.

5 - Eriksen / T. H; Ethnicity and Nationalism. Pluto Press. London 2002.

6 - Foucault / M; Foucault Reader; ed. by P. Rabinow. Pantheon, New York, 1984.

7 - Russel / B; Power, Routledge, London 2007.

8 - ... ... ; Authority and the Individual, Unwin, London 1949.

9 - Steiner / G; Grammars of Creation; Faber and Faber; London 2001.

المحتويات

كتب أخرى للمؤلف

1 ـ الخطيئة والتكفير، من البنيوية إلى التشريحية، النادي الأدبي الثقافي، جدة 1985، (الرياض 1989، طبعة ثانية) و(دار سعاد الصباح، الكويت / القاهرة 1993، طبعة ثالثة) و(الهيئة المصرية للكتاب 1997، طبعة رابعة) المركز الثقافي العربي، بيروت / الدار البيضاء (طبعة سادسة) 2006.

2 ـ تشريح النص، مقاربات تشريحية لنصوص شعرية معاصرة، دار الطليعة، بيروت 1987، المركز الثقافي العربي، بيروت / الدار البيضاء (طبعة ثانية)، 2006.

3 ـ الصوت القديم الجديد، بحث في الجذور العربية لموسيقى الشعر الحديث، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة 1987، و(دار الأرض، الرياض 1991، طبعة ثانية) و(مؤسسة اليمامة الصحفية، كتاب الرياض، الرياض 1999، طبعة ثالثة).

4 ـ الموقف من الحداثة، دار البلاد، جدة 1987 (الرياض 1992، طبعة ثانية).

5 ـ الكتبة ضد الكتابة، دار الآداب، بيروت 1991.

6 ـ ثقافة الأسئلة، مقالات في النقد والنظرية، النادي الأدبي الثقافي، جدة 1992، و(دار سعاد الصباح، الكويت / القاهرة 1993، طبعة ثانية).

7 ـ القصيدة والنص المضاد، المركز الثقافي العربي، بيروت / الدار البيضاء 1994.

8 ـ رحلة إلى جمهورية النظرية، مقاربات لقراءة وجه أمريكا الثقافي، الشركة السعودية للأبحاث، جدة 1994.

9 ـ المشاكلة والاختلاف، قراءة في النظرية النقدية العربية وبحث في الشبيه المختلف، المركز الثقافي العربي، بيروت / الدار البيضاء 1994.

10 ـ المرأة واللغة، المركز الثقافي العربي، بيروت / الدار البيضاء 1996 (طبعة ثانية 1997 عن الدار نفسها)، طبعة ثالثة عن الدار نفسها 2005.

11 ـ ثقافة الوهم، مقاربات عن المرأة واللغة والجسد، المركز الثقافي العربي، بيروت / الدار البيضاء 1998 (طبعة ثانية 2000).

12 ـ حكاية سحارة، حكايات وأكاذيب، المركز الثقافي العربي، بيروت / الدار البيضاء 1999.

13 ـ تأنيث القصيدة والقارئ المختلف، المركز الثقافي العربي، بيروت / الدار البيضاء 1999.

14 ـ النقد الثقافي، مقدمة نظرية وقراءة في الأنساق الثقافية العربية، المركز الثقافي العربي، بيروت / الدار البيضاء 2000. (الطبعة الثانية 2001) ـ الطبعة الثالثة 2005.

15 ـ حكاية الحداثة في المملكة العربية السعودية، المركز الثقافي العربي، بيروت / الدار البيضاء 2004.

16 ـ نقد ثقافي أم نقد أدبي (بالاشتراك مع عبد النبي اصطيف)، دار الفكر، دمشق (حوارات لقرن جديد) 2004.

17 ـ من الخيمة إلى الوطن، دار علي العمير، جدة 2004.

18 ـ الثقافة التلفزيونية، سقوط النخبة وبروز الشعبي، المركز الثقافي العربي، بيروت / الدار البيضاء 2004. (الطبعة الثانية 2006).

عبد الله الغذامي

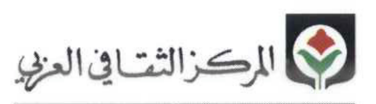
القبيلة والقبائلية أو هويات ما بعد الحداثة

إن البحث في سيرة النسق الثقافي والتاريخ البشري، هو بحث في منظومة المفاهيم والمصطلحات مستقرأة من بطن السرديات حين تحوّل المجتمعات تاريخها إلى مدوّنة سرديّة.

وبجوار حقيقة أن البشر يُخلقون سواسيّة، لا فرق بينهم، نرى أن البشر يجهدون لانتهاك هذه الحقيقة، وتسعى كل أمة لكي تثبت أنها الأفضل والأعلى، يظهر ذلك لدى الأمم والشعوب، كما يظهر لدى الجماعات ولدى فرق مباريات كرة القدم وجمهورها. وهكذا تسعى الجماعات لتحويل ما هو طبيعي وفطري إلى مشروع لإحداث فروق تمييزية وصناعة نسق متعالٍ ومنفصل.

هذا ما أردنا مناقشته في هذا الكتاب، حريصين على التفريق الدقيق بين القبيلة والقبائليّة، فمصطلح القبائليّة كما نستخدمه هو مصطلح غير محايد، بل هو مفهوم انحيازي، عرقي، يقوم على الإقصاء والتمييز. بينما القبيلة، تعبير محايد، فهي قيمة اجتماعية وثقافية واقتصادية نشأت لضرورة معاشية.

وهكذا هو الأمر في التمييز بين الطائفة والطائفية، والمذهب والمذهبية، كما التمييز بين الشعب كعبارة محايدة وطبيعية، والشعوبية، كمفهوم تمييزي إقصائي.



الدار البيضاء: ص.ب 4006 (سيدنا)
بيروت: ص.ب: 113/5158
www.ccaedition.com
markaz@wanadoo.net.ma

ISBN 978-9953-68-373-5



لوحة الغلاف: ديما الغذامي